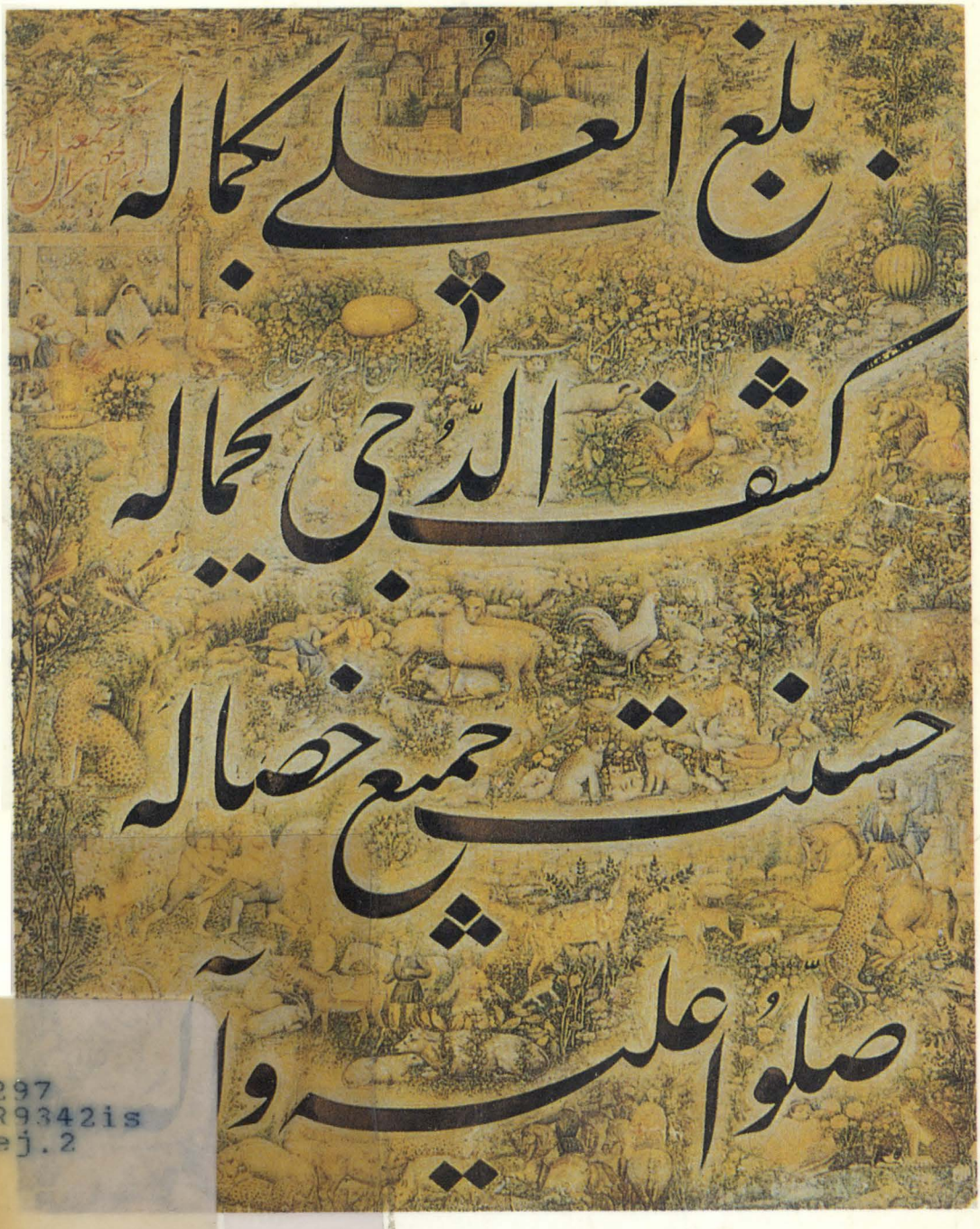
Manuel Ruiz Figueroa

ISLAM

RELIGIÓN Y ESTADO



297
R9342is
ej.2

EL COLEGIO DE MÉXICO

ISLAM: RELIGIÓN Y ESTADO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ISLAM: RELIGIÓN Y ESTADO

Manuel Ruiz Figueroa

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

EL COLEGIO DE MÉXICO

297
R9342is

Ruiz Figueroa, Manuel

Islam: religión y estado / Manuel Ruiz Figueroa. – México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1996.
253 p. ; 21 cm.

ISBN 968-12-0700-9

1. Islam y estado. 2. Religión y mitología.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Portada de Mónica Diez-Martínez
Ilustración: *Caligrafía sobre fondo decorado*, Irán, hacia 1860.
Tinta y guache sobre papel con trazos de oro.
Tomado de *Islamic Calligraphy, Sacred and Secular writings*,
Musée d'Art et d'Histoire; Ginebra, 1988.

Primera edición, 1996

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

ISBN 968-12-0700-9

Impreso en México/*Printed in Mexico*

17/03/97 ONF

ÍNDICE

Reconocimientos		9
Introducción		11
I.	El poder político y el Corán	17
II.	Muhammad y el poder político	39
III.	El inicio de la conceptuación político-religiosa	55
	Contexto histórico	55
	Los contendientes por el califato	61
IV.	La lucha por un califato islámico	75
V.	Aristóteles y el islam, I	97
	El concepto de "naturaleza"	97
	El concepto de naturaleza y el islam	104
VI.	Aristóteles y el islam, II	127
	Los juristas islámicos	127
	La tradición imperial persa	134
	El sufismo o misticismo islámico	139
VII.	Las reformas "modernistas"	145
VIII.	Los ideólogos del islam radical	173
IX.	¿Una situación anómala?	203
	Teoría sobre el Estado	205
	Relación entre Estado y religión	207
	La secularización del Estado	213
X.	Conclusiones	221
XI.	Bibliografía	235
XII.	Glosario	241
XIII.	Índice analítico	245

RECONOCIMIENTOS

Deseo agradecer a El Colegio de México el apoyo que me brindó durante mi año sabático para realizar parte de la investigación cuyo resultado es el presente estudio.

Igualmente agradezco la colaboración de profesores, estudiantes y personal administrativo del CEAA, que generosamente me brindaron en muchos sentidos. En especial, las sugerencias de Romer Cornejo y las útiles observaciones de Rubén Chuaqui. Aprovecho la oportunidad para saldar una vieja deuda con él. A Rubén Chuaqui se debe el excelente español de mi libro *Mercaderes, dioses y beduinos*, que tradujo del inglés.

Deseo, finalmente, agradecer a dos ausentes, Ahmed Budroua y Santiago Quintana, con quienes R. Chuaqui y yo compartimos un seminario sobre Ibn Jaldún.

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas, que debido a su permanente importancia está sujeto a un continuo debate es el del Estado. Se cuestionan sus funciones y su ámbito, se critican sus modalidades y se proponen modificaciones. En el mundo del islam ocurre otro tanto. El Estado es también un tema central y desde sus inicios hasta el día de hoy, fue y sigue siendo una fuente de continuas controversias. A partir de la muerte del profeta, en 14 siglos de historia, la teoría y la práctica no han podido reconciliarse en una síntesis armoniosa y aceptable para todos. Hay, y ha habido igualmente, gran variedad de interpretaciones sobre lo que es o debe ser el Estado, pero puede advertirse, también, la insistencia sobre una forma particular de Estado, considerada como la "ortodoxa".

Hoy en día, en su forma más radical, el llamado "fundamentalismo" islámico ha declarado la guerra a las instituciones y teorías políticas derivadas del occidente y hace un llamado a instaurar un auténtico "Estado islámico". Dado el poco conocimiento, a veces prejuiciado, que existe sobre el islam y sus instituciones, abrigo la esperanza de que este estudio sobre el Estado islámico pueda llenar un vacío. ¿Existen mandamientos y prescripciones coránicas para establecer un Estado y guiar su comportamiento?; ¿qué doctrinas políticas se elaboraron a partir de esos principios coránicos?; cómo se comportó el Estado en el ejercicio del poder y cómo trató de legitimar su conducta, son temas abordados en el presente trabajo. Este ensayo se propone analizar, de manera particular, la relación entre Estado y religión en su aspecto teórico.

Con el propósito de comprender mejor, y en el entendido de que una cosa puede conocerse más cuando se le compara y contrasta con otra, tendremos como trasfondo el Estado occidental.

Tal vez, el contraste más significativo entre las teorías políticas occidentales y las islámicas es el que se hayan desarrollado en direcciones diametralmente opuestas. Me refiero al proceso de secularización en la versión occidental, en contraste con el mutuo sostén e intrínseca relación entre religión y Estado, postulados por la doctrina política islámica.

Podría pensarse que no hay por qué tratar de comparar, ni asombrarse de que estas doctrinas políticas hayan seguido un camino diferente, ya que las civilizaciones de las que provienen son tan diferentes una de la otra que no hay nada que justifique una comparación; pienso, sin embargo, que tal comparación es legítima, ya que la civilización islámica y la de la Europa cristiana pueden ser calificadas como "hermanas", y de hecho lo han sido.[1]

Con esto nos referimos a que ambas comparten algunas características esenciales y que desde sus orígenes o en algún momento posterior, pero crucial para su formación, consolidación y desarrollo, se inspiraron o recibieron una influencia decisiva de las mismas fuentes. No obstante que estas tradiciones culturales compartan elementos fundamentales, también se debe tener presente que cada una de ellas tuvo, además, otras fuentes distintas e independientes, y que en cada una de ellas se dieron fenómenos específicos en su desarrollo sociopolítico, en la elaboración-codificación del derecho y en la conducción de la actividad económica, que fueron factores determinantes de la forma particular como se gestó y evolucionó en forma global cada civilización, y de modo particular la relación entre religión y Estado.[2]

[1] M. W. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago University Press, 1974, p. 97.

[2] Recuérdese el postulado weberiano de que en el islam no se dio una racionalidad "formal" del derecho, ni de la actividad política, ni por tanto, de la activi-

El objetivo de este estudio no es solamente constatar un hecho, que el *pensamiento político* en el occidente y en el islam tuvieron un desarrollo muy distinto, incluso opuesto; sino también intentar explicar el porqué de este diferente desarrollo. Se tratará, por una parte, de identificar aquel o aquellos factores que de alguna forma propiciaron este desarrollo diferente; y por otra, de averiguar si existe alguna lógica interna que los haya motivado, sobre todo cuando se trate de decisiones tomadas consciente y libremente.

Como ejemplo significativo, se podría citar la elaboración teológica del mensaje revelado. Ese fue uno de los momentos cruciales en que el occidente tomó un camino y el islam el opuesto. La teología cristiana incorporó a su acervo el concepto aristotélico de "naturaleza", decisivo en la evolución no sólo de la teología, sino del derecho, la política y la ciencia en el occidente. En el islam, este concepto fue casi unánimemente rechazado. Habrá, por lo tanto, que explicar esa decisión.

Se podría pensar que la mejor explicación son los mismos acontecimientos históricos, únicos e irrepetibles, y aunque algunos semejantes, la mayoría diferentes que vivieron y experimentaron cada una de estas civilizaciones. Esta explicación, sin embargo, no tomaría en cuenta el sustrato ideológico que legitima el comportamiento y que guía y orienta el derrotero seguido por las sociedades, que son al mismo tiempo creadoras y producto de una cultura; no pienso que las ideas políticas, filosóficas o religiosas sean tan sólo efecto o resultado de los fenómenos históricos concretos. Soy más bien de la opinión de que hay una estrecha interconexión entre acción y desarrollo intelectual tanto en el islam co-

---

dad económica, cuya racionalidad depende de las anteriores. El derecho, la política y la economía tienen una racionalidad "material", es decir, teñida o supeditada a valores y consideraciones de tipo religioso. Véase M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1980; R. Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1960, y Francisco Gil Villegas, *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de licenciatura, El Colegio de México, 1977.

mo en occidente. El pensamiento y la acción mutuamente se retroalimentan y se autoconforman. Dicho de otra manera, las ideas no nacen ni crecen en el vacío, sino que son a la vez causa y efecto de procesos históricos.

La conducta y las instituciones de una sociedad buscan justificarse y legitimarse por medio de alguna ideología apropiada, y a su vez los sistemas filosóficos, políticos o religiosos tratan de que sus principios y valores sean aplicados y materializados en la conducta y en las instituciones de las sociedades que los profesan.

El sustrato ideológico al que me refiero, fuente principal de donde nacen y promotor y sostén de la evolución de estas civilizaciones, está formado, antes que nada, por los libros sagrados de ambas civilizaciones, el Corán y la Biblia, y por la vida y obra de los personajes carismáticos que trajeron el mensaje revelado.

Parte fundamental del objetivo de este estudio es investigar la importancia que pudo tener el mensaje revelado. Si tuvo o no un papel significativo en orientar la evolución del Estado y su relación con la religión. Es bien sabido que las religiones suelen ser creadoras de civilizaciones y que promueven igualmente la formación de instituciones para materializar y perpetuar sus principios y valores.

A priori podríamos suponer que la religión islámica debió imprimir su sello en la formación y desarrollo del Estado y en los principios que lo legitiman. Se puede apre-ciar, en efecto, a lo largo de la historia del islam, una lucha entre el *ideal* y la *realidad*, un intento constante por lograr la obediencia y sumisión (islam) de la vida social e individual al mensaje revelado. Podemos también suponer una constante rebelión del Estado por liberarse de las imposiciones de la religión y seguir su propio curso, de forma parecida a lo ocurrido en occidente.[3]

[3] Al contrastar islam y occidente, no es mi intención afirmar o defender la superioridad de una civilización sobre la otra. Simplemente estoy constatando el

Esta diferencia, en último término, se puede reducir, en mi opinión, a la manera opuesta como el islam y el occidente resolvieron el problema de la relación-confrontación entre razón y revelación, entre ciencia y fe. El occidente cristiano paulatinamente se fue encaminando hacia el culto de la razón hasta llegar a otorgarle una preeminencia sobre la fe. La razón y la ciencia llegaron a convertirse en el valor supremo y el criterio decisivo para determinar la verdad. Así, el Estado, legítimamente, o sea, científicamente, se liberó de la tutela y dependencia de la religión, y ésta quedó relegada al nivel de la conciencia individual.

El islam conoció igualmente una confrontación y una lucha encarnada entre los partidarios de la razón y los de la revelación. Pero en el islam la victoria fue para los defensores de la fe. Siendo la relación Estado-religión tan sólo uno de los campos de esta lucha, hemos incluido otros donde se libró la misma batalla. De esta forma tendremos un cuadro más completo de cómo se ganó la guerra. Estos aspectos son menos conocidos y a veces se examinan aisladamente sin verlos como parte de la misma problemática. Al analizar esta confrontación entre filósofos, teólogos, juristas y místicos, puede apreciarse cómo lo que se podría llamar el "espíritu coránico" va permeando y moldeando hasta imprimir un sello o huella definitivos, y finalmente constituir la, o una de las especificidades de la civilización islámica. La fidelidad a ultranza a la revelación, al poder absoluto de Dios, contrasta con el poder otorgado a la razón y la ciencia en el occidente.

Este trabajo se inspira en los estudios weberianos sobre el peculiar desarrollo del occidente. Aquí, sin embargo, la intención es indagar más a fondo sobre el islam. Los temas elegidos en los diferentes capítulos tratan de ilustrar este

---

hecho de que son diferentes y, en cuanto tales, representan dos opciones o alternativas de conducta y organización social con igual derecho a ser aceptadas y aplicadas.

desarrollo. Finalmente haré una recapitulación a modo de conclusiones.

En este estudio se expone la doctrina coránica sobre el gobierno de la comunidad, el papel de primer orden del profeta Muhammad como fundador del Estado islámico, y en seguida los momentos históricos que, a mi juicio, fueron fundamentales en su desarrollo, su relación con la religión y la elaboración del pensamiento político islámico.

Se examina después la confrontación entre razón y revelación en varias disciplinas, y se muestra cuál fue la versión del islam que se impuso como la "ortodoxia". Se presta igual atención a los movimientos reformistas modernos y a los contemporáneos o *islamistas*, conocidos en el occidente como "fundamentalismo" islámico.

Dado que mi tesis sostiene que hay un hilo interno que da unidad al pensamiento político en el islam, he incluido a un autor medieval que en muchos aspectos se adelantó a su época y que podría ser, con toda razón, considerado como una excepción a la regla. De ahí, la importancia particular que reviste el pensamiento político de Ibn Jaldún. Por otra parte, dado que mi intención no es la de hacer una historia cronológica del pensamiento y prácticas políticas del islam, no he incluido a muchos pensadores en forma individual, sino en forma de corrientes de pensamiento o acción. Reconozco que toda selección tiene su subjetividad; pero abrigo la esperanza de que ésta se acepte como justificada.

I. EL PODER POLÍTICO Y EL CORÁN

Los libros sagrados de cualquier religión constituyen el último y decisivo criterio para reglamentar las ideas y las prácticas de los creyentes. De ahí que uno pueda, casi *a priori*, afirmar que su influencia en moldear el comportamiento de sus seguidores es de vital importancia. Especialmente lo que podríamos llamar las actitudes fundamentales ante la vida, la naturaleza, y el mundo, es decir, la cosmovisión particular de una cultura o civilización, estarán profundamente determinadas por sus libros sagrados. La manera específica de estructurar y organizar el universo, la o las cualidades esenciales que se atribuyen a su Dios y cómo se explica al ser humano, se derivan sustancialmente de sus textos revelados, sobre todo antes de la aparición de las ideologías seculares;[1] por lo menos éste parece ser el caso en el islam y en la civilización cristiana occidental.

Una vez establecida la naturaleza o esencia del ser divino, las relaciones entre Dios y el hombre, y las de los seres humanos entre sí, así como las prácticas e instituciones a que dieron lugar en la sociedad, no son sino un corolario o consecuencia más o menos explícita de la concepción que se tenga de Dios; incluso, el concepto sobre el ser humano dependerá de aquélla.

El Corán y la actividad profética de Muhammad –entendida ésta como un comentario viviente del Corán– serán,

[1] James E. Crimmins (ed.), *Religion, Secularization and Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, pp. 7 y 14.

por lo tanto, a quienes hay que recurrir en última instancia para establecer el "ideal" o el "modelo" del Estado islámico y hacer una conceptuación de él, es decir, formular la doctrina política islámica. De igual modo, si deseamos entender el porqué de ese tipo particular de estado o autoridad política y su relación con la religión, encontraremos la respuesta en la concepción específica del ser humano: en su origen, finalidad o propósito de su existencia.

Al asignar al Corán y a su profeta un lugar central en el establecimiento de un tipo particular de sociedad y Estado, no pretendemos negar otras influencias internas o externas a los creyentes musulmanes, que ciertamente intervinieron en el origen y en la evolución de la sociedad y del Estado islámicos, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos. Simplemente queremos poner énfasis en el papel central e insustituible de los libros sagrados.

Nos parecen útiles algunas observaciones generales y breves sobre la naturaleza de libro que es el Corán, antes de examinar su contenido "político", es decir, lo referente a la organización sociopolítica de la comunidad y la autoridad que la preside.

Como la mayoría o la totalidad de los "libros sagrados", en particular los "revelados" por un ser superior al hombre, el Corán no es un tratado ni sistemático ni mucho menos científico de teología dogmática sobre la esencia y atributos del ser divino.[2] En realidad es una mezcla desorganizada de

[2] Sobre el Corán pueden consultarse numerosos libros y artículos, en especial podemos recomendar: R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1963; R. Bell, *The Qur'an Translated with a Critical Re-arrangement of Surahs*, Edimburgo, T. and T. Clark, vol. I, 1937; vol. II, 1939; T. Izutsu, *God and Man in the Quran*, Tokio, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964; T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Montreal, McGill University Press, 1966; los artículos correspondientes en la *Shorter Encyclopaedia of Islam*, y en la 1ª y 2ª ediciones de la *Encyclopaedia of Islam*. Los textos que citaremos del Corán están tomados de *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Madrid, Editora Nacional, 1979.

exhortaciones, prohibiciones, mandamientos y enseñanzas sobre los temas más variados que atañen a la vida de la comunidad; así, sobre fe y moral, ritos y costumbres, higiene personal y régimen alimentario, y en general sobre aspectos sociales, económicos, legales y políticos importantes para la vida individual y, sobre todo, social de la comunidad de los creyentes.

De esta manera, si alguien desea estudiar un tema particular, autoridad política por ejemplo, debe seguirle la pista a lo largo de todo el Corán, el cual no es un libro que esté organizado cronológicamente, o sea de acuerdo con el orden temporal en que fue revelado o comunicado al profeta, sino que sus capítulos o suras están compuestos por revelaciones de diversas épocas. Está comprobado que, incluso durante la misma vida de Muhammad, él ordenó varias de estas intercalaciones y cambios que se combinaron entre sí arbitrariamente para formar nuevas unidades. Aun hoy en día se piensa que será muy difícil, si no imposible, poder reconstruir el orden cronológico en que el Corán fue revelado, y que ayudaría a entender los cambios y modificaciones que se dieron sobre ciertos temas.[3]

A pesar de que el Corán no es una obra científica ni presente una exposición sistemática, no por eso es menos verdad que nos ofrece una *nueva* interpretación del universo, distinta de las visiones o cosmovisiones religiosas conocidas en Arabia, e independientemente de las que pudieran haber sido sus fuentes de inspiración o su autor. Por supuesto que esta nueva interpretación se expresa en el estado de una intuición más o menos claramente formulada, dejando a la

[3] Véase R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, *op. cit.*, p.103. El orden cronológico ayudaría a entender la evolución religiosa del profeta y de su pensamiento, ante las diversas situaciones que tuvo que afrontar, en el supuesto de que se le atribuya a él la autoría del Corán.

teología la tarea de sistematizar y formular esa intuición en términos científicos.[4]

Por otra parte, como suele suceder con los libros sagrados, el Corán va a ser interpretado de maneras diferentes por sus seguidores, creando una lucha y competencia entre las interpretaciones rivales, hasta que una de ellas logre imponerse como la doctrina "ortodoxa", sin que esto necesariamente implique la desaparición de las restantes opiniones. Esta diversidad de interpretaciones se explica en parte por el lenguaje no técnico de los libros sagrados; pero tal vez, en mayor medida, por la diversidad misma de los creyentes y de sus intereses.[5] El mensaje coránico suscitará diferentes reacciones en sus lectores, de acuerdo con sus distintos modos de vida, su situación geográfica, económica, su ocupación, nivel de cultura y educación, religiosidad y extracción social. Como resultado de esta diversidad, podríamos decir que no existe ni existió nunca un solo islam, monolítico, sino que podemos hablar de diferentes tipos de islam al lado del islam oficial u ortodoxo.

Queremos también señalar la orientación eminentemente práctica del Corán, encaminada a la acción y provista de un enfoque ético-moral. Verdad es que todos los libros sagrados contienen ambos aspectos, uno doctrinal y otro pragmático, y el afirmar la preponderancia de uno, de ninguna manera implica la negación del otro; tampoco queremos decir que por optar por una u otra preferencia, un libro sagrado se convierta en superior o inferior a otros. Simplemente es una constatación de hecho.

[4] El Corán nos presenta una serie de principios de orden universal (*hikma*) por medio de imágenes y símbolos.

[5] El Corán mismo es muy explícito en afirmar, por ejemplo, que a los beduinos no les interesaba la religión, sino más bien los beneficios que podían obtener de una alianza política con el profeta: "Los beduinos dicen: 'creemos'. Di: 'no creéis. Decid más bien: hemos abrazado el islam'. La fe no ha entrado en vuestros corazones" (Corán 49, 14).

Compartimos plenamente la opinión del profesor H. A. R. Gibb de atribuir al Corán una predilección por lo práctico;[6] y pensamos igualmente que el profeta mostró igual predilección por las cuestiones prácticas sobre las meramente especulativas.[7] Esta predilección profético-coránica va a determinar la misma orientación en la comunidad, la misma predilección por lo práctico sobre lo especulativo y la gran importancia atribuida al comportamiento moral. No queremos tampoco decir que el Corán y Muhammad sean la única causa de la preferencia de la comunidad por lo ético; herencias culturales y circunstancias históricas por las que pasaron fueron también cruciales para llevarla por el camino de lo práctico ético.[8]

De acuerdo con lo dicho anteriormente, no podemos esperar que encontraremos en el Corán una exposición sistemática de su pensamiento político. Tampoco hay que esperar teorías y consideraciones abstractas sobre el gobierno de la comunidad, puesto que el Corán tiende a concentrarse sobre problemas concretos del momento.

Con el propósito de lograr una visión lo más completa y objetiva posible del pensamiento político del Corán, no nos detendremos exclusivamente en los pocos textos que hablan explícitamente sobre el gobierno de la comunidad, sino que abordaremos su concepción de Dios y del hombre, lo que nos llevará a entender de una manera más comprensiva y amplia el porqué de la revelación y del lugar y función de la autoridad en la organización política de la comunidad.

[6] H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968, pp.197 y ss: "The priority of these practical ethical questions over the problems presented by the speculative reason is shown already by the Koran...". Tampoco estamos afirmando que el Corán o el profeta se hayan opuesto a la búsqueda del conocimiento.

[7] No es mi intención predisponer al lector a tomar partido por esta interpretación, sino simplemente llamar su atención para que juzgue por sí mismo.

[8] También podría decirse que Muhammad y el Corán reflejan las tendencias y orientaciones de su ámbito geocultural.

A riesgo de ser repetitivo, conviene nuevamente recordar que el Corán no presenta una exposición sistemática sobre Dios, y que la manera de hablar de este ser superior se hace más de las veces en símbolos e intuiciones y no en el lenguaje técnico de la filosofía o de la teología. De ahí que a veces pueda parecer que hay contradicciones entre lo afirmado en un pasaje o en otro. En realidad hay momentos en que el Corán pone más en relieve algún aspecto o cualidad divina que otro, dependiendo de las circunstancias concretas del momento. Esto también se explica por la dificultad o, de plano, imposibilidad de definir a Dios. No obstante, nos parece que hay algunas facetas de la personalidad divina que para el Corán, para Muhammad y la comunidad, son los más relevantes y las que más les impresionaron.

Podríamos resumir esas facetas en tres puntos: *a*) Dios es totalmente "otro" en relación con el hombre; *b*) el poder de Dios es absoluto y sin límites, y *c*) Dios usa su poder para beneficio del hombre.[9]

En realidad los incisos *a*) y *b*) se complementan y se explican mutuamente; pero de ninguna manera son la misma cosa y es necesario separarlos. El primero afirma que hay una distancia infinita entre Dios y el hombre, y que son cualitativamente distintos. Es el descubrimiento de la *trascendencia* divina en tierras árabes; el islam, a mi modo de ver, constituye una repetición de lo que K. Jaspers llama la edad axial y que sitúa en el primer milenio antes de Cristo.[10] Lo "trascendente" es un mundo paralelo pero superior al nivel físico que

[9] Véase M. Ruiz, "Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán", *Estudios Orientales*, 19, vol. VII, núm. 2, 1972, pp. 193-210.

[10] Karl Jaspers, *On the Origins and Goal of History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953. Jaspers considera de tal importancia esta edad axial que la compara con una "revolución" ideológica por los efectos que tuvo en la formación y evolución de las áreas culturales que la experimentaron, efectos de los que aún hoy en día somos herederos. La aceptación de un plano superior como el ideal a seguir incluye la aceptación del bien y del mal moral, de lo ético, de la bondad moral como una cualidad esencial de lo divino. Esta concepción coincide con lo que M. Weber

habitamos, y es el modelo a seguir e imitar en este mundo para lograr la "salvación" (cualquiera que sea su sentido).

La concepción islámica de lo trascendente establece una distancia infinita entre Dios y el hombre: "creador de los cielos y la tierra... *no hay nada que se Le asemeje*, Él todo lo oye y todo lo ve" (42,11). Un cristiano gustosamente se hace llamar *hijo de Dios*, lo que implica una cierta igualdad y semejanza entre padre e hijo. Para el islam, una relación filial es impensable. El hombre se define mejor como siervo o esclavo (*'abd*) de Dios y su acercamiento a Dios, más que a través del amor, es por la obediencia incondicional a su Ley, a su voluntad;[11] de hecho "islam" significa 'sumisión' irrestricta a Dios.

El segundo punto nos explica el porqué de esa distancia y desigualdad total entre el hombre y Dios. Tal desigualdad es la que existe entre el creador y lo creado, entre la causa y el efecto. Dios es el dueño y señor de todas las cosas, del mundo y de todo el universo, por ser Él el "creador" de todo lo que existe: "¿acaso hay otro creador distinto de Dios? [...] no hay más Dios que Él" (35,3). Su poder no tiene límites y no hay nada ni nadie que pueda oponerse a él.

No cabe duda de que ésta es la cualidad divina en la que más énfasis pone el Corán y la que más impresionó al profeta, de tal manera que no dudó en aceptar ser el "enviado" de Dios, confiado en que este poder absoluto de Dios no podría ser obstaculizado por la oposición y desobediencia humanas.

---

llama la "racionalización de la vida religiosa", que no es otra cosa que la superación y eliminación de la magia, por una concepción ética de lo divino.

[11] Esto explica la oposición del islam "ortodoxo" a la implantación dentro del islam del misticismo, que por su esencia busca no sólo la unión con Dios, sino una identificación con Él; expresado en términos islámicos, una "aniquilación" de lo humano y una "implantación" de lo divino (*faná* y *baqá*). Lo humano desaparece y es absorbido por lo divino. En el Corán no faltan, si bien son escasos, los textos en los que se habla del amor entre Dios y el hombre y de la "cercanía" de Dios (2,165; 3,31; 5,54; 2,186). También habla de una experiencia de tipo místico del profeta, su "ascensión" (*mir'ay*) al trono de Dios (Corán 17, 1).

Innumerables son los textos en los que el Corán insiste hasta el cansancio sobre el poder absoluto de Dios; sobre su voluntad soberana que vence cualquier oposición, que "podría destruir este mundo y su humanidad y volver a crear una distinta en su lugar"(14,19). Ya la primera sura del Corán le confiere el título de "el señor del universo". A cada momento está recordando que "Dios hace lo que quiere"; 2,253: "si Dios hubiera querido, no habrían combatido [...] pero Dios hace lo que le place"; 17,54: "si Dios quiere se apiadará [...] y si Dios quiere os castigará"; "Él es el señor de los cielos y la tierra y de lo que entre ellos hay [...] No hay más dios que Él. Él da la vida y la muerte. Él es vuestro señor y señor de vuestros antepasados" (44,7-8).[12]

A partir de estos textos ya podríamos inferir que si Dios es el dueño absoluto de todo cuanto existe, el poder y la autoridad sobre cualquier comunidad o agrupación humana también le pertenecen. En efecto, nuestra hipótesis se ve confirmada por textos que explícitamente lo afirman: "di: ¡Oh Dios, dueño del dominio! Tú das el dominio a quien quieres y se lo retiras a quien quieres; exaltas a quien quieres y humillas a quien quieres [...] eres Omnipotente" (3,26); en Corán 2, 247 claramente se reconoce a Dios como el único origen de la autoridad y se niega cualquier supuesto derecho humano a ella en contra de la voluntad divina. Cuando los

[12] Esta doctrina coránica del *poder absoluto de Dios* pondrá en serios aprietos a los teólogos musulmanes al tratar de conciliarla con los datos de la experiencia. Por una parte, parece que el hombre tiene poder para crear sus actos, y por otra, la libertad humana de hacer lo que le plazca parece poner una limitación al poder infinito y absoluto de Dios que no conoce oposición. Aunque hubo diversas respuestas teológicas, la escuela *ash'arita*, que fue la que se impuso como "ortodoxia", enseña que Dios, como único creador, es quien crea los actos humanos; el ser humano sólo los "adquiere", por así decirlo (*kasb*), y de esta forma se respeta también la libertad humana. La fidelidad a la doctrina coránica del *poder absoluto de Dios* es la explicación, a mi juicio, de que la teología islámica haya prefirido la doctrina "atomista" (de una creación continua por parte de Dios), en contra de la doctrina aristotélica sobre la "naturaleza" (*fúsis*).

israelitas expresaron a Moisés su deseo de tener un rey, éste les dijo: "Dios os ha suscitado a Saúl como rey. Dijeron: ¿Cómo va él a dominar sobre nosotros si nosotros tenemos más derecho que él al dominio y no tiene abundancia de riquezas? Dijo: Dios le ha escogido prefiriéndolo a vosotros [...] Dios da su dominio a quien Él quiere". Igualmente en 5,20: "recordad la gracia que Dios os dispensó cuando suscitó de entre vosotros a profetas e hizo de vosotros reyes". Y en 3,189: "el dominio de los cielos y la tierra pertenece a Dios. Dios es omnipotente".[13]

El tercer punto es una afirmación y constatación de la bondad innata de Dios. El Corán nos dice que viendo las obras de Dios, uno tiene la impresión de que Dios tiene una inclinación esencial hacia el bien. Basta observar la obra de sus manos para ver que toda está dirigida para beneficio del hombre. El mundo y todo el universo son como un gran libro abierto que proclama el poder benefactor de Dios y da testimonio de él.[14]

Podemos, ahora, pasar a la visión coránica sobre el ser humano. En realidad, ya por lo que nos dice el Corán sobre Dios, fundamentalmente queda también establecida tanto su concepción del ser humano como su relación con Dios. El Corán, sin embargo, tiene más que decirnos sobre el ser mismo del hombre, su origen y el propósito o finalidad de su existencia.

Para decirlo abiertamente, el Corán tiene una idea muy realista de lo que es el ser humano, y por lo tanto, lejos de ser

[13] Son inumerables los textos donde se repite la misma idea. Véase, por ejemplo: 3,109; 4,126; 9,116; 15,23; 31,26; 45,27; 57,5.10; 65,12; 67,2-3; etc. Todos estos textos y otros más están afirmando de una u otra manera la soberanía y el dominio absoluto de Dios sobre todo lo que existe.

[14] Innumerables son los textos que proclaman la bondad esencial de Dios; véase, por ejemplo, el inicio de cada sura siempre con las palabras: "En el nombre de Dios el compasivo, el misericordioso". 16,3-18: "Si os pusiérais a contar las gracias de Dios no podríais enumerarlas"; 27,59-64. Véase, en especial, la azora 55.

favorable, nos muestra a un ser humano "inclinado al mal". En varias ocasiones se afirma una innata imperfección del ser humano. En efecto, nos dice que "fue creado del polvo" (3,59); que "es débil" (4,28), "voluble e insolente" (10,21-23), "impaciente e inclinado al mal" (17,11; 22,11-13), "causa de la corrupción en la tierra y en el mar" (30,41), "desagradecido" (2,243), "de todos los seres es el más pendenciero" (18,54) etc. De esta forma, uno no puede menos que quedar sorprendido de que Dios traiga a la existencia una criatura de esta clase. De hecho, esta fue la razón de la rebelión de Iblis (el llamado "ángel caído"), cuando Dios ordena a los ángeles prosternarse delante de Adán: "A mí, me creaste de fuego, mientras que a él, lo creaste de arcilla" (7,12).[15] Dios mismo reconoce la fragilidad de Adán: "Habíamos concluido una alianza con Adán,[16] pero olvidó y no vimos en él ninguna firme resolución" (20,115); no obstante, Dios tiene en su infinita sabiduría planes que sólo él conoce. Cuando Dios anuncia a los ángeles su resolución de crear a los seres humanos para poblar la tierra, éstos, alarmados, se extrañan de tal decisión: "¿Vas a poner en ella a alguien que corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?" Respondió Dios: "Yo sé lo que vosotros no sabéis" (2,30). Dios, los ángeles y el

[15] O "de arcilla *maleable*", como añade Corán 15,33: "yo no voy a prosternarme ante un mortal que Tú has creado de barro arcilloso, maleable". Iblis está afirmando una diferencia cualitativa entre él y el padre del género humano, basado en la sustancia de la que están hechos; por eso se atreve a decir que "él es mejor que Adán". Filosóficamente podríamos decir que la acción depende del ser, y que la naturaleza o esencia determina el obrar.

[16] En el Corán 7,23 Adán reconoce que faltó a su palabra empeñada de obedecer la prohibición de Dios de no comer del fruto del árbol prohibido: "Señor, hemos sido injustos... si Tú nos perdonas..." El Corán hace también referencia a una alianza pretemporal, es decir, antes de la creación de los seres humanos, entre Dios y los hijos de Adán, en la que éstos reconocen que Dios "es su único Señor", mencionada en 7,172. Esta alianza pretemporal es uno de los temas favoritos de los místicos musulmanes.

demonio conocen lo que es el hombre, su inclinación al mal; pero Dios sabe algo que ni el demonio ni los mismos ángeles conocen, y lleva adelante sus planes de crear a los seres humanos para poblar la tierra.

Continuando nuestro estudio del Corán, podremos conocer algo al menos sobre los planes divinos al crear al ser humano, y el propósito de su existencia. Hay un texto en el que, aunque de una manera muy general, el Corán nos indica por medio de una pregunta retórica que no puede haber otra finalidad de la creación que Dios mismo: "¿No es Dios el fin de todo"? (42,53). Sin embargo, en la azora 51, 56, el Corán, con mayor claridad, nos habla de la finalidad de la existencia humana, y podríamos decir de toda criatura: "No he creado a los genios y a los hombres sino para que me sirvan". Místicos y juristas disputarán en qué consiste este servicio a Dios pero finalmente en una cosa estarán de acuerdo: que en esencia consiste en la obediencia a su voluntad, a su ley revelada, a su palabra. Así, el hombre no tiene una finalidad en sí, ni para sí, sino que existe para su creador, como el resto de la creación. Si el hombre no obedece la ley divina, es obvio que está faltando al más elemental principio, que es la finalidad de su existencia.[17]

Si bien el islam no acepta la idea del "pecado original" (una falta cometida por los padres de la raza humana y cuyas consecuencias se transmiten a todos sus descendientes), la desobediencia de Adán traerá también consecuencias para todos sus descendientes. El Corán menciona dos: un castigo y una manifestación de la misericordia divina. Como castigo, Adán y su mujer son expulsados del paraíso y sobre ellos y sus descendientes pesará una condena: "¡Descended! *Seréis*

[17] Deseamos destacar la importancia que se le atribuye a la ley, al derecho dentro del islam, puesto que está íntimamente relacionado con la finalidad misma de la existencia humana.

enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada"...[18]

Si tenemos en cuenta la condición humana de una cierta maldad innata,[19] y si a ella agregamos la condena impuesta como castigo a su desobediencia en el paraíso, y como si esto fuera poco, todavía añadimos que tendrá al más temible de los enemigos en su contra (Corán 12,5): "el demonio es su enemigo" y "le acecha para extraviarlo" (38,82), como ya lo demostró en el Paraíso,[20] es obvio que el ser humano está en las peores condiciones para cumplir el objetivo para el que fue creado. Pero aquí interviene la misericordia divina; en auxilio de esta miserable condición humana, Dios ofrece a Adán y a sus descendientes la "guía" segura que señala con toda claridad el camino del bien: "...Recibiréis de Mí una dirección, quien siga Mi dirección, no se extraviará, ni será desgraciado. Pero quien no siga Mi Amonestación, llevará una existencia miserable y le resucitaremos ciego, el día de la Resurrección" (20, 123-124).[21]

Para comprender mejor la importancia de esta "guía" divina en la existencia humana, y por qué es insustituible y debe, por lo tanto, ocupar el lugar principal, tanto en la vida individual como social, hay que saber lo que es esta "guía".

La manera de expresarse el Corán de sí mismo nos recuerda la doctrina bíblica del "logos" preexistente y subsis-

[18] Corán 2,36; 7,24; 20,123. La orden "¡Descended!" del paraíso a la tierra da idea de un lugar y condición superiores a las terrenales.

[19] Deliberadamente evitamos la palabra "naturaleza", un concepto desconocido por el Corán, e introducido al islam de la filosofía griega, y que será rechazado por los juristas, teólogos y místicos por igual.

[20] En Corán 7,17; el demonio dice a Dios: "He de atacarles (a los hombres) por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda. Y verás que la mayor parte de ellos no son agradecidos". De igual modo en 15,39: "Iblis dijo: 'Señor', por haberme Tú descarriado, he de engañarles en la tierra y he de descarriarles a todos, salvo a aquéllos que sean siervos Tuyos escogidos".

[21] Igualmente en 2,38: "Si recibís de Mí (Dios) una dirección, quienes sigan Mi dirección no tendrán que temer nada y no se afligirán".

tente en Dios.[22] "Las escrituras", "la palabra", o "el libro" revelados a Muhammad son sólo una copia del "original" (*umm al-kitáb*), "la escritura matriz" contenida "en una tabla bien guardada" (85,22), "oculta" (56,78), y "protegida por Dios" (15,9); "está con Dios" (43,4), y "entre las manos de Dios" (13,39). En estos textos se fundamenta la doctrina de la preexistencia del Corán, del Corán *increado*, y por lo tanto eterno e inmutable como Dios mismo. Dios es el único "que revela el libro. Algunas de sus aleyas son unívocas, y constituyen la escritura matriz, otras son equívocas [...] y nadie sino Dios conoce su interpretación" (3,7).

A pesar de que el islam puede ser considerado como la religión monoteísta por excelencia, por su rechazo absoluto de cualquier "asociación" a Dios, sin embargo, parece que hiciera una excepción con "su palabra", al otorgarle el carácter de *hipóstasis*, existiendo eternamente al lado de Dios.[23] Esto nos demuestra la veneración y el lugar privilegiado que ocupará el Corán y por consiguiente la sharía, la ley religiosa, dentro del islam.

El Corán emplea también otros nombres para designarse a sí mismo; entre los principales están: "Amonestación";[24] "Criterio",[25] que permiten distinguir la verdad de la falsedad, el bien del mal, lo permitido de lo prohibido, a los creyentes de los que no lo son, y facilita la salvación; el "camino" que conduce a Dios,[26] y uno de los nombres predilectos es el de

[22] S. Juan I, 1 y ss.: "En el principio era el logos (el verbo, la palabra), el logos estaba en Dios, el logos era Dios y por él fueron hechas todas las cosas".

[23] En realidad, esta doctrina del Corán "increado" suscitó gran oposición entre los partidarios de la escuela teológica *mutazilí*. El Califa al-Mamún (r. 813-833) impuso como "oficial" la doctrina *mutazilí*, pero finalmente, la doctrina del Corán "increado" terminaría por imponerse como la "ortodoxia".

[24] En Corán 19,44: "a tí también te hemos revelado la Amonestación para que expongas a los hombres lo que se les ha revelado. Quizás, así, reflexionen".

[25] Corán 2,53.

[26] Corán 4,44. En el mismo sentido que la sharía o ley religiosa del islam, que es el "camino" que conduce a una fuente de agua.

"dirección" o "guía" (huda), lo que lleva rectamente a la verdadera religión, y en este sentido el Corán es la guía por antonomasia: "Él es quien ha mandado a su enviado con la dirección y con la verdadera religión para que, a despecho de los asociadores prevalezca sobre toda otra religión" (9,33; 3,4). Es claro que la religión revelada a Muhammad es el medio único y definitivo para cumplir el propósito divino al crear al hombre, la obediencia incondicional a su voluntad, aludiendo al significado de "al-islam", la sumisión total del hombre a Dios.

Igualmente, está claro que la obediencia a la ley divina se da preponderantemente dentro de una comunidad, y no de una manera individualista. Si la condena del paraíso convirtió a los hombres "enemigos unos de otros", al formar parte de la comunidad musulmana mediante la aceptación del islam, éste hace que los antiguos enemigos se conviertan nuevamente en hermanos (3,103: "Recordad la gracia que Dios os dispensó cuando erais enemigos: reconcilió vuestros corazones, y por su gracia os transformasteis en hermanos..."). El islam será, por lo tanto, la religión por excelencia: "Ciertamente, la Religión, para Dios, es el islam" (3,19); por lo mismo, es la religión que Dios estableció para la humanidad, como fue revelado al profeta y él lo dio a conocer en su discurso de despedida, al regreso de su última peregrinación a La Meca: "Hoy, os he perfeccionado vuestra religión, he completado mi gracia en vosotros y me satisface que sea el islam vuestra religión"(5,3). Corán 30, 30 va aun más lejos al establecer una especie de relación esencial entre el ser humano y el islam: "Profesa la religión como hanif, según la *naturaleza primigenia* que Dios ha puesto en los hombres. No cabe alteración en la Creación de Dios. Esa es la religión verdadera..."[27]

[27] *Hanif* designa a los que profesaban el monoteísmo sin pertenecer a las religiones tradicionales, judaísmo o cristianismo; prototipo de ellos es el patriarca

En la más estricta lógica, podemos concluir que quienes aceptan al islam como religión, tienen todos los conocimientos necesarios sobre el propósito divino para el que fueron creados y sobre el modo de cumplirlo. Dios ha cumplido su parte, ha revelado al hombre su voluntad, como dice la que se supone que fue la primera sura revelada al profeta: "Dios ha enseñado al hombre lo que no sabía" (96,5). Ahora, sólo falta la parte humana, si los seres humanos obedecen la revelación y "se someten" (*muslim*) a la voluntad de Dios, podrán constituir la comunidad perfecta, el ideal de la sociedad humana, como dice el Corán: "hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada,[28] para que seáis testigos de los hombres..." (2,143), y "Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios" (3,110).

Es obvio, sin embargo, que no basta tener la ley, sino hay que *seguirla* y *obedecerla*, como lo señala repetidamente el Corán, exhortando a los creyentes a apoyarse mutuamente en esta tarea.[29] Esto nos indica, por una parte, que sólo por medio de la obediencia y el cumplimiento a la ley divina, la comunidad musulmana llegará a ser "la mejor comunidad que haya jamás existido", haciendo realidad esa potencialidad que tiene; y por otra, de que el Corán trata de explicar, quizá no tanto la "necesidad", como la *función* de la autoridad

---

Ibrahim (Abraham). 2,35: "Dicen: 'si sois judíos o cristianos estáis en la vía recta'. Di: 'No, antes bien seguimos la religión de Abraham, que fue *hanif* y no asociador'". Según R. Bell, *The Qur'an, Translated with..., op cit.*, p. 18, el vocablo *hanif*, pl. *hunafa*, deriva del siriaco *hanephe*, con el significado de 'paganos'; era el nombre con el que los cristianos designaban a los árabes. "*Naturaleza primigenia*" *(fitra)* se suele interpretar como 'la *condición* correcta' en la que nace cada niño. Según un hadiz, el profeta explicó que todo niño nace musulmán, y son los padres los que lo hacen judío, cristiano, etc., véase Muhammad Al-Buhari, *Sahih*, 23:80, citado por Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Lahore, The Ahmadiya, 1973, p. 276. En otras palabras, el ser humano ha sido creado para el islam, y el islam para la humanidad.

[28] La palabra *wásita* es traducida por algunos autores como "intermedia", lo que podría ser algo así como la única mediadora entre Dios y los hombres.

[29] Así en Corán 2,177; 3,104; 5,2; 24,55; 49,14, etcétera.

dentro de la comunidad, como una ayuda externa para hacer cumplir esa ley. El que deba existir una autoridad, el Corán lo toma como un hecho indiscutible que forma parte de la realidad de cualquier comunidad humana. Baste citar el famoso texto: "Obedeced a Dios, al enviado *y a los que tienen autoridad entre vosotros*" (4,59).

Si el ser humano parece tener serias limitaciones para obrar el bien, puesto que tiene una inclinación innata al mal; si sobre él pesa la condena de "ser enemigos unos de otros", y si el hecho de tener la revelación divina no cambia la condición humana (de maldad en bondad), ni el conocer la ley le confiere por sí mismo la posibilidad de cumplirla, quiere decir que para asegurar la utilidad y eficacia de esta ley, es necesaria una autoridad cuya función sea precisamente la de velar por el cumplimiento de aquélla.

De hecho, esta ley revelada incluye no sólo la promesa de un premio o castigo en el más allá, sino que están también previstos castigos de diverso tipo para los transgresores de ciertas legislaciones particulares. Lo que el Corán llama *hudúd*[30] (penalidades impuestas a los infractores de la ley), supone la existencia de jueces para dictaminar la inocencia o culpabilidad del acusado, y una autoridad con poder ejecutivo que haga que la sentencia de los jueces se lleve a cabo. Es necesaria, pues, la existencia de una autoridad para sancionar el cumplimiento de la ley divina; y ésa es la verdadera razón de su existencia, como lo expondrán los teólogos y juristas al elaborar la doctrina política islámica. Esto quiere decir que la autoridad no tiene una finalidad independiente, que no existe para sí y por sí misma, y que además, está sujeta a esa ley, es decir, que la autoridad debe obedecerla y

[30] En el Corán, *hudúd* tiene el sentido de "restricciones", "límites" a la ley, y no de castigo como se emplea en los hadices y en el derecho. Expresamente se mencionan en el Corán: 24,2: cien azotes; 24,4: ochenta azotes; 5,38: amputaciones de manos a los ladrones.

rendir cuentas a Dios, ante quien es responsable de su comportamiento.

En efecto, si esta "dirección" es "una copia" fiel de la "escritura matriz" que está con Dios, y es eterna, increada, infalible e inmutable como Dios mismo, no puede haber una "guía" mejor para la humanidad, de ahí, que el islam sea la religión por excelencia, y que quienes lo profesan puedan constituir "la mejor comunidad". Con esto queda perfectamente establecido que cualquier legislación humana opuesta a esta revelación es inútil e inservible para conducir a los fines que Dios ha asignado a la raza humana. Para la humanidad, la autoridad absoluta y el último criterio de obrar es esta revelación, y además es la definitiva, puesto que, siendo Muhammad "el sello de la profecía", no habrá nunca más nuevas revelaciones.[31] En principio, por lo tanto, el gobierno de la comunidad musulmana no tiene poder legislativo, excepto para cuestiones administrativas no previstas en la ley, y que no la contradigan. A su vez, cualquier autoridad humana opuesta a esta "dirección", o independiente de ella, queda nulificada y sin valor; sería ilegítima al pretender servir otros fines distintos a los de la ley revelada.

El Corán también aduce una necesidad práctica de que los que detentan la autoridad deban estar sujetos a la ley. Los gobernantes, en cuanto seres humanos, están inclinados al mal, y de hecho hay autoridades arbitrarias e injustas, como el caso de faraón de Egipto, quien para el Corán aparece como la personificación del gobernante injusto,[32] e incluso entre quienes han recibido la revelación, como el caso de David.[33] De esta manera, no sólo nos dice el Corán que Dios es el origen de la autoridad entre los hombres (3,26: "Tú das

[31] Corán 33,40: "Muhammad [...] es el enviado de Dios y el sello de los profetas".

[32] Faraón es "reacio", "rebelde", un "corruptor"; en una palabra, un "tirano" : 20,24.43; 2,4. 2,49: "os salvamos de las gentes de faraón, que os sometían a duro castigo, degollando a vuestros hijos varones y dejando con vida a vuestras mujeres".

[33] El Corán 38,24 nos recuerda el arrepentimiento de David.

el dominio a quien quieres y se lo retiras a quien quieres..."), sino que esta autoridad no tiene otro propósito que servir a la ley, hacerla cumplir, y ella misma cumplirla y obedecerla. Dios es, por lo tanto, el origen y el fin de toda autoridad humana. Dios mediante su ley es la única autoridad, y ese es el único modo de cumplir con la finalidad del ser humano.

Con lo anterior, hemos tratado de presentar lo que puede llamarse el concepto coránico de autoridad, y por lo tanto, general y abstracto, sobre su origen, función y finalidad. Hay también, aunque no abundantes, algunas exhortaciones en el plano práctico o moral que hace el Corán sobre, o a los gobernantes de la comunidad islámica. Mientras el profeta estuvo al frente de ella, el Corán se limita a urgir que se le dé una obediencia absoluta, como si se tratara de obedecer a Dios mismo: "quien obedece al enviado, obedece a Dios".[34]

Hay dos textos que explícitamente se refieren a los sucesores del profeta, o a los que ya ocupan algún puesto de mando en la comunidad; en uno se afirma uno de sus derechos, y en el otro una de sus obligaciones. En 4,59 se impone a los creyentes el deber de obediencia a la autoridad legítimamente constituida, o sea el derecho de esta autoridad a exigir obediencia: "Creyentes, obedeced a Dios, obedeced al enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad". En 3,159 se impone al profeta, y se infiere que incluye a los que tengan autoridad en la comunidad, el deber de consultar antes de tomar decisiones sobre asuntos importantes: "perdónales e implora el perdón de Dios en su favor y *consúltales* sobre el asunto".[35] El Corán afirma que para el buen funcionamiento de la comunidad son necesarias tanto la existencia de una autoridad como la obediencia a ella; pero

[34] Corán 4,80. Son frecuentes los textos donde se ordena "obedecer a Dios y a su enviado", así, por ejemplo: 3,32; 3,132; 4,69, etc.

[35] Corán, 3,159. Musulmanes de hoy en día suelen ver en este verso y en 42,38 ("hacen la *azalá* —oración— se *consultan* mutuamente) una defensa del régimen democrático parlamentario.

a ésta se le prohíbe la toma arbitraria y unilateral de decisiones imponiéndole la obligación de consulta, aunque sin especificar entre quiénes y en qué forma. Es probable que el Corán haya tenido en cuenta el uso tribal de la consulta del jeque con los notables de la tribu.

La obediencia a la autoridad, sin embargo, tiene ciertas limitaciones. Al referirse el Corán a pueblos e imperios de épocas pasadas, a quienes Dios había enviado sus profetas, éstos prohíben obedecer "a los transgresores de la ley", a "los inmoderados", "a los que no creen", "al que sigue su pasión y se conduce insolentemente", "a los que corrompen la tierra y no la reforman", "al que impide el bien", "al pecador", y semejantes.[36] Deseo igualmente señalar que para el Corán hay una estrecha vinculación entre la conducta moral, tanto de los gobernantes como de los pueblos, y el éxito o fracaso económico, político y el bienestar general de una comunidad. Es cierto que en el occidente también se afirma una cierta relación entre pecado y miseria o enfermedad, pero no de una manera tan explícita y tajante como en el islam.

Encontramos también, aunque un tanto dispersas a lo largo de todo el Corán, una serie de cualidades que vienen a constituir una especie de estándar de conducta para el gobernante o detentor del poder dentro de la comunidad. Así, por ejemplo, "ciencia y fortaleza" (2,247); "creer y obrar el bien" (24,55), enfatizando que la fe y las obras no deben separarse; el verdadero creyente, y sobre todo un buen gobernante, no debe conformarse con aceptar a Dios y a su profeta, sino que deben dar testimonio de su fe mediante el cumplimiento de la voluntad de Dios, de su ley.[37]

[36] Véase, por ejemplo: 3,149; 18,28; 25,52; 26,151-152; 33,67; 68,10-13.

[37] En el mismo sentido Corán 2,177: "La piedad no estriba en que volváis el rostro hacia el oriente o hacia el occidente, sino en creer en Dios... y en dar la hacienda a los necesitados [...] en hacer la azalá [oración] y dar el azaque [limosna], en cumplir con los compromisos [...] en ser paciente [...]", del mismo modo en 2,155-157.

Otra cualidad que el Corán subraya con mucha frecuencia es la justicia. Así, por ejemplo, el profeta declara en 42,15: "se me ha ordenado que sea justo con vosotros"; en el mismo verso dice: "sigue la vía recta como se te ha ordenado, y no sigas tus pasiones". Este texto es uno de los más explícitos en establecer que el gobernante está sujeto a la ley divina y que ésta es una especie de freno a la arbitrariedad. En 4,58: "Dios os ordena (a los jueces) que cuando juzguéis entre los hombres lo hagáis con justicia". En 5,8 se pide a los testigos: "¡sed justos! Esto es lo más próximo al temor de Dios [...] temed a Dios, Dios está bien informado de lo que hacéis [...]".

Siglos más adelante, cuando se convirtió casi en rutina que el poder político fuera tomado por la fuerza de las armas sin la menor preocupación por seguir los canales tradicionales de legitimación, y además fuera ejercido en forma por lo demás arbitraria, los juristas exigieron a estos gobernantes militares el respeto a la justicia como requisito mínimo para legitimar la obediencia de los creyentes. En aras de la paz y el orden interno de la comunidad, no se toma en cuenta la manera de llegar al poder, incluso se tolera la mala conducta personal del gobernante a condición de que sea justo con los gobernados.[38]

El Corán, sin embargo, nada nos dice sobre las particularidades de quién puede ser autoridad, cómo y en qué forma llegar a serlo, etc. Tampoco abunda sobre el comportamiento de los creyentes ante una autoridad injusta, salvo prohibir la obediencia en algunos casos, como vimos, y la obligación colectiva de "mandar el bien y prohibir el mal" que incumbe a la comunidad como tal.[39] No menciona si en algún caso se

[38] Puede verse, por ejemplo, B. Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 99 y ss.

[39] Corán 3,104. Este fue el principio que usó el grupo de militantes egipcios para justificar el asesinato del presidente A. el-Sadát. Véase M. Ruiz, "Militancia islámica y resurgimiento islámico en Egipto", *Estudios de Asia y África* 71, vol. XXII, 1, 1987, p. 23.

le debe sustituir, ni menciona cómo hacerlo.[40] En ausencia de directrices precisas, la comunidad misma fue encontrando su camino sobre la base de la experiencia cotidiana.

El Corán, sin embargo, contiene los elementos fundamentales del pensamiento político sunnita, como lo interpretaron los juristas, y como se conserva prácticamente sin cambios hasta el día de hoy. Así, es dentro de la comunidad islámica donde el ser humano puede cumplir el propósito para el que fue creado, obediencia a la voluntad de Dios, por ser la revelación coránica la palabra misma de Dios, eterna e increada. Esta revelación, por lo tanto, es la autoridad suprema, no sólo sobre la comunidad musulmana, sino sobre toda la humanidad, y a ella deben obediencia absoluta tanto gobernados como gobernantes. Estos últimos son un apoyo externo para asegurar el cumplimiento de la ley, pero no están sobre ella. De hecho, los gobernantes políticos, en principio, no tienen poder legislativo, sino tan sólo judicial y ejecutivo.

[40] Corán 42,39-43 condena la injusticia contra los hombres y exonera de culpa a quienes se defienden de la injusticia.

II. MUHAMMAD Y EL PODER POLÍTICO

La vida y obra del profeta vienen a constituir un complemento a las ideas políticas del Corán, escasas y más bien de carácter general, y a la vez una ejemplificación práctica de esas ideas. En efecto, podemos observar una correspondencia sorprendentemente exacta entre la revelación y las acciones del profeta. El profeta y el Corán se complementan uno al otro, al punto de ser inseparables. No existen discrepancias entre ambos. La actividad profética contó siempre con el apoyo y el respaldo coránico, especialmente en las decisiones controvertidas y en los momentos más críticos. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la misión de Muhammad no es sino la concretación y materialización de los ideales coránicos. Su vida y obra son la expresión perfecta de la revelación.

Un musulmán está convencido de que la intención del profeta, desde el inicio de su misión hasta el fin de su vida, fue la de poner en práctica y así demostrar que los ideales coránicos, o sea la voluntad divina, no son una utopía, sino que pueden convertirse en una realidad tangible, si los creyentes hacen el esfuerzo de obedecer y someterse sin restricciones a la revelación divina, sin importar cuán grandes y poderosos puedan parecer los obstáculos a los que se enfrente. Podemos, sin embargo, decir que la actividad profética, lejos de estar en contradicción con la revelación, suele hacerla más explícita y complementarla.

De esta forma, afirmaciones hechas en el capítulo anterior, como por ejemplo, sobre la necesidad de que exista una

comunidad depositaria de la revelación e intermediaria hacia el resto de la humanidad, vemos cómo se va realizando de una manera tangible durante la vida del profeta. Lo que debe ser esa *umma*, así como el modelo de su autoridad política, lo vemos practicado por el profeta y sus compañeros, de ahí que esta época sea considerada como "la edad de oro" del islam.

Examinemos la vida del profeta. A raíz de hacer pública su misión, es decir, de proclamarse escogido por Dios como su "enviado" entre los árabes (*ca.* 610 d.C.), empieza a formarse la pequeña comunidad de los "creyentes". Muhammad se convierte en el jefe y autoridad moral de sus seguidores. Es a partir de ese mismo momento que podemos considerar que Muhammad empieza a actuar, no sólo como mensajero de Dios y guía religioso, sino que al mismo tiempo asume el liderazgo "político" de la nueva comunidad, constituida con base en la aceptación de su mensaje religioso. Este mensaje, muy simple en su formulación, es de incalculables consecuencias para quien lo acepte: "Existe un único Dios creador de todas las cosas y Muhammad es su enviado". Se establece, así, la necesidad ineludible de tomar una decisión: aceptar o rechazar ese mensaje, y esa misma decisión es la que determinará la pertenencia o exclusión de la nueva comunidad.

Durante el periodo de la actividad profética en La Meca (*ca.* 612-622 d.C.), Muhammad y sus seguidores son rechazados, ridiculizados y perseguidos, y la incipiente comunidad islámica corre el peligro de desaparecer. Muhammad logra que el grupo de creyentes más débiles pueda emigrar a Abisinia (615 d.C.) donde reciben protección y ayuda. Fracasa, sin embargo, en sus negociaciones con la vecina ciudad de Taif, muy comprometida con los intereses económicos de La Meca, por lograr una protección similar (620 d.C.), pero dos años más tarde se concluye un acuerdo entre Muhammad y un grupo de "creyentes" del oasis y asentamiento agrícola de Medina, por el que el enviado de Dios es aceptado como

árbitro-juez a cambio de protección para él y sus seguidores. Durante el año 622, año que da comienzo al calendario musulmán, tiene lugar la "emigración" o hégira (*hiyra*) a la antes llamada Yathrib.

Una vez establecidos en un lugar seguro, el profeta puede concentrar todos sus esfuerzos en llevar a la práctica la revelación coránica. El primer paso será la creación de una comunidad religiosa como lo pide el Corán; la formación paulatina de la comunidad "ideal" o "perfecta", el modelo de las comunidades humanas.[1] Esto lo va logrando a medida que consolida su posición de autoridad indiscutible entre las tribus de Medina. Esta posición de Muhammad, aunque sufre algunos reveses, es un constante ascenso como puede observarse en la llamada "Constitución de Medina". Este documento preserva los diversos acuerdos entre Muhammad y las tribus de Medina, y en él se refleja perfectamente esta situación, ya que no se trata en realidad de un solo pacto, sino que dicho documento parece estar formado por ocho acuerdos distintos y consecutivamente firmados en diferentes fechas, como opina R. Serjeant.[2]

En ese documento se califica la nueva comunidad como una "comunidad única, distinta del resto de las comunidades humanas" (*umma wáhida min dunna nás*). Nos parece advertir aquí un eco de los honrosos títulos con los que el Corán designa a la comunidad musulmana, mencionados antes. Al mismo tiempo y de mayor significado, nos parece el hecho de declarar a la comunidad musulmana instituida por el profeta como diferente del resto de las agrupaciones humanas. Al averiguar en qué consiste esta diferencia, la práctica del profeta viene a complementar la teoría coránica.

Este documento nos muestra que, si no hubo una evolución real, sí se dio, por lo menos, una clarificación en las

[1] Véase, por ejemplo, Corán 3,110: "sois la mejor comunidad humana".

[2] R. Serjeant, "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly*, VIII (1964), pp. 3-16.

ideas y actitudes del profeta en lo que respecta a la naturaleza misma de esta comunidad. La pregunta es si se trata de una comunidad política o religiosa, o si la comunidad es ambas cosas a la vez.

Mencionábamos en párrafos anteriores que la exclusión o pertenencia a la comunidad está determinada por rechazar o aceptar a Muhammad como el "enviado de Dios". Esto, decíamos, es una decisión personal de cada ser humano. Esta decisión *individual* se contrapone radicalmente al colectivismo de la tribu, donde las decisiones y la responsabilidad son de la tribu en cuanto tal y no de cada individuo. Mientras que la pertenencia a la tribu se debe al hecho fortuito, podríamos decir, de haber nacido dentro de ella, ahora se exige una decisión personal para formar parte de una comunidad en la que nada tienen que ver los lazos de la sangre ni otras consideraciones fuera de la responsabilidad individual de creer en el único Dios y su enviado. De ser así, estaríamos ante una comunidad de naturaleza eminentemente religiosa, puesto que la pertenencia a ella está determinada por la fe y la aceptación de determinadas creencias religiosas.

En oposición a la estrechez del tribalismo, la nueva comunidad tiene una amplitud ilimitada y está potencialmente abierta a todos, es decir, es, como el islam, universal. Por otra parte, el documento de Medina reconoce que todos los medinenses, incluidos los judíos y los no musulmanes, forman parte de la misma comunidad ("son la misma cosa que los musulmanes"), y más aun, explícitamente se les otorga la libertad de conservar su religión ("a los judíos su religión, a los musulmanes la suya"), lo que obviamente está en contradicción con nuestra apreciación anterior.

Esto hace pensar a Serjeant que el documento de Medina refleja un acuerdo estrictamente político y donde el aspecto religioso es secundario. De esto podría concluirse que la confederación constituida por los creyentes musulmanes y las tribus de Yathrib sería únicamente una comunidad polí-

tica y no religiosa, lo que obviamente tendría repercusiones para la comunidad islámica actual.

Una opinión totalmente contraria a la de Serjeant fue expresada en la década de los veinte por el jeque de la universidad al-Azhar Muhammad, Abd al-Raziq. El jeque sostiene que la intención del profeta fue la de formar una comunidad religiosa y de ninguna manera una comunidad política. La organización política de la comunidad quedaría a cargo de los musulmanes, quienes deberán decidir por sí mismos la forma de gobierno que mejor les parezca. De ahí concluye en la necesidad de separar religión y Estado a la manera occidental, y de impulsar el secularismo estatal.[3]

Por mi parte, veo como muy probable que el profeta haya modificado su opinión inicial, y que paulatinamente haya llegado a formarse una visión más clara sobre la naturaleza de la *umma* musulmana y de su relación con el resto de las agrupaciones humanas, sean éstas políticas o religiosas. Me parece que hay que tener en cuenta tres puntos.

Primero, a su llegada a Medina, Muhammad y sus seguidores se consideraron como una tribu más, para constituir una confederación tribal al estilo y uso del lugar y tiempo. No era nada insólito este tipo de grandes agrupaciones o confederaciones intertribales en la Arabia anteislámica, como el mismo R. Serjeant lo menciona.[4] También se debe recordar que estas confederaciones estaban teñidas de un tinte religioso. Solían celebrarse en torno a un lugar sagrado, *haram*, y usualmente estaban presididas por un santón al que se le reconocían poderes sobrenaturales, al mismo tiempo

[3] Ali Abd al-Raziq, *Al-islam wa al-Usul al-Hukm.* (El islam y las fuentes del poder), El Cairo, Dar al-Ma-arif, 1980. Las opiniones del jeque fueron consideradas heréticas; fue juzgado y expulsado de la Universidad de al-Azhar, como se verá más adelante en el capítulo VII.

[4] R. Serjeant, "Haram and Hawta", en *Melanges Taha Husein*, A. Badawi (ed.), El Cairo, 1962, pp. 41-58, y R. Serjeant, "The Saiyids of Hadramawt", clase inaugural de 5 de junio de 1958, Londres.

que eran acompañadas de apropiados ritos mágicos para asegurar el compromiso y fidelidad de los integrantes a respetar los acuerdos. Algo muy semejante debió haberse dado en la confederación de Yathrib. Es importante señalar que estas agrupaciones no eran necesariamente pensadas para ser permanentes, sino que podría tratarse de una alianza temporal, como en el caso de una crisis severa y durante el tiempo que ésta durara.

Segundo, hay que recordar que independientemente del carácter político o religioso de la confederación de Medina, la comunidad musulmana conservó su carácter eminentemente religioso, ya que la pertenencia a ella siguió estando determinada por la aceptación de la revelación coránica trasmitida por el profeta. En efecto, esta comunidad estaba formada por miembros de diversas tribus, incluso enemigas, pero unidos ahora por su fe en la revelación coránica.

Tercero, no debemos olvidar que la posición de Muhammad y sus seguidores fue cambiando con el transcurso del tiempo. De una posición de paridad, y quizá hasta de inferioridad a su llegada al oasis, a una de paulatina e indisputable superioridad, sustentada en una concentración del poder religioso, político, judicial, legislativo y militar en las manos del profeta.

Al llegar a Medina, Muhammad aceptó un papel de simple árbitro (*hakam*), es decir, sin poder coercitivo, confiado en su habilidad de negociador y su poder de persuasión (*primus inter pares*, aunque tal vez con mayor autoridad moral que un hakam tradicional), pero seguro de que contaba con el auxilio divino. De esta forma, el profeta firma un acuerdo entre iguales, con las tribus de Yathrib, sean o no musulmanas, para formar una alianza política durante un tiempo determinado. De ser verdad que la llamada "constitución de Medina" consta de varios documentos, esto indicaría que se fueron renovando los acuerdos y las condiciones de la alianza por periodos de duración variable.

Muhammad abrigaba la esperanza de que los judíos lo aceptarían como profeta de Dios, pero fracasó en su empresa. Esta fue una dolorosa experiencia para el profeta a la vez que le planteaba un problema de fe: cómo es posible que la obstinación humana interfiera con los planes divinos para la humanidad. Afortunadamente, la revelación vino en su auxilio, "la fe es un don que Dios da a quien quiere", y no depende de la voluntad humana el creer o no creer.[5]

Por lo tanto, se puede conjeturar que, para el profeta, la obstinación de los que se oponen, o simplemente no aceptan la revelación coránica, es algo perfectamente explicable. No se trata de ninguna manera que el hombre y sus actos puedan impedir u obstaculizar la voluntad divina; al contrario, todo se explica por la absoluta omnipotencia divina. La única explicación lógica es que el obrar humano está determinado, podríamos decir, y depende en último término de la voluntad de Dios, a la que la voluntad humana no puede resistir.[6]

Así, entonces, el problema es más bien qué hacer con los no creyentes, sobre todo en el supuesto de que es posible que siempre, o por un largo tiempo, existan los no creyentes.

[5] Ya en La Meca, Muhammad se había enfrentado al aparente dilema del rechazo de sus conciudadanos al mensaje coránico, y por un tiempo no pudo entender cómo y por qué la voluntad humana puede oponerse u obstaculizar la voluntad divina. La respuesta la encontramos en varias ocasiones en el Corán; en realidad la fe no es obra humana, sino un don de Dios: "Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes, siendo así que nadie está para creer si Dios no lo permite?" Cor. 10,99.

[6] Hay textos coránicos que afirman explícitamente que es Dios la causa del rechazo y la incredulidad; así, 2,7: "Dios ha sellado sus corazones y oídos, una venda cubre sus ojos y tendrán un castigo terrible". El hecho, sin embargo, de que tendrán un castigo indica que el hombre sigue siendo responsable. La incredulidad hace que "los corazones se endurezcan como una piedra", 2,74. El problema de cómo interactúan la libertad y voluntad humanas con la voluntad divina, y que se relaciona con el de la predestinación, ha sido un problema teológico difícil de explicar en forma satisfactoria en todas las religiones.

Cuál debe ser la actitud correcta de la comunidad islámica hacia ellos; si se les debe absolutamente excluir de la umma, se les debe combatir, o tal vez en alguna forma puedan o quizá deban ser incorporados. En este punto nos parece advertir una clarificación o evolución en la actitud e ideas del profeta.

Es posible distinguir, por lo menos, cuatro momentos o actitudes políticas:

1. La comunidad islámica establece una alianza *entre iguales* con otras tribus o clanes, incluso con no musulmanes.

2. Los clanes judíos son expulsados de Medina (Cor. 58,1-17). Habiendo rechazado el islam, después de haber sido invitados a aceptarlo, y peor todavía, por haber sido acusados de traición al profeta, los clanes judíos, uno a uno (del año 624-627 d.C.), son expulsados de Medina, y sus bienes confiscados.[7] El profeta los excluye no sólo de cualquier tipo de pertenencia a la umma, sino que cualquier relación con ellos queda cortada.[8]

3. Durante el año 628, sin embargo, Muhammad conquista el oasis de Khaybar, y sus habitantes (judíos) pueden conservar su vida, su religión y propiedades; a cambio deben pagar un tributo de protección al poder (estatal) islámico.

Esta especial política de "protección" hacia la "gente del libro" (los que han recibido de parte de Dios una revelación anterior al islam: judíos, zoroástricos, cristianos) constituye el precedente adoptado durante las conquistas. En este contexto se aplicaría el verso: "no cabe coacción en religión" (Cor. 2,256). Estos judíos, aunque sometidos por la fuerza, de

[7] El último clan judío, los qurayza, no fue expulsado, sino sus varones ejecutados, las mujeres y los niños vendidos como esclavos y sus bienes confiscados, Cor. 33,26-27. Lo que el profeta hizo fue aplicarles la ley judía, Deut. 20, 10-14.

[8] Se rompe toda relación con lo judío y se declara que la *qibla*, la orientación geográfica para hacer la oración, no se hará más hacia Jerusalén sino hacia la Caba de La Meca. Cor. 2, 142-145. Esta decisión se toma hacia fines del año 623 d.C.

alguna manera (como vasallos), quedan ligados a la umma islámica.

4. En contraposición a la tolerancia mostrada hacia la "gente del libro", es de notarse la inflexibilidad contra los árabes *paganos* (los beduinos). A estos se les ofrece la disyuntiva de aceptar el islam, o ser combatidos y exterminados.[9]

En conclusión, se puede decir que los auténticos y verdaderos miembros de la umma siempre fueron (y serán) exclusivamente los creyentes; pero su relación con los no creyentes fue cambiando o se fue redefiniendo. En un primer momento, los creyentes aceptan una coalición con los no creyentes en una relación entre iguales; pero a medida que se consolida el poder islámico, las relaciones con los no creyentes serán de dominante a dominado, de protector a protegido, de superior a inferior, para decirlo claramente. Los creyentes serán, por lo tanto, los únicos en tener todos los privilegios y derechos de auténticos ciudadanos, como diríamos hoy.

Al mismo tiempo, queda mejor esclarecida y se hace más explícita la revelación coránica, respecto a la pregunta crucial de cómo debe entenderse la universalidad del islam y de la umma islámica (del *Dár al-islam* o casa del islam). Esta consiste en la obligación de extender su dominio político a todos los confines de la tierra, más que en imponer la conversión al islam, y menos por la fuerza. Habrá quienes lo acepten como religión, y mejor para ellos; pero habrá quienes se resistan, y éstos tendrán que estar sujetos al dominio y la superioridad política del Estado islámico. Esta parece ser la idea contenida en Cor. 9,29: "¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera! Hasta que

[9] Cor. 9,5-6: "cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadores dondequiera que les encontréis. ¡Capturadles! ¡Sitiadles! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Si se arrepienten, hacen la azalá y dan el azaque, ¡dejadles en paz!"

humillados paguen el tributo directamente". Así queda determinada la posición humillante y de inferioridad de los *dhimmis* (protegidos), por no aceptar la "religión verdadera".

La umma islámica debe ser considerada, por lo tanto, como una comunidad *religioso-política* con dos tipos de miembros o "ciudadanos", de primera y de segunda,[10] en razón de que estos últimos han rechazado una invitación a aceptar al islam como religión; pero su posición puede cambiar en el momento mismo que lo acepten. Esta doctrina fue entendida y practicada por la comunidad musulmana desde las conquistas (634) en adelante, hasta el día de hoy, con variaciones menores entre la teoría y la práctica, dependiendo, desde luego, de lugares y tiempos.

Deseo señalar otro punto también importante en la vida del profeta, que de alguna forma confirma el carácter religioso de la comunidad islámica. Es su interés, y podríamos decir casi obsesión, por recuperar la Caba de La Meca para el islam. Desde su llegada a Medina, puede observarse cómo el profeta va tomando una serie de medidas, aparentemente inexplicables, pero que se harán claras cuando se descubre que estaban encaminadas a este fin.[11]

El profeta cumplió su deseo, y aunque haya sido por la amenaza de las armas, La Meca se rindió al fin y abrió sus puertas al victorioso profeta (630 d.C.). De esta forma el profeta rescata para el islam el primer santuario construido en la tierra, según la tradición coránica (Cor. 3,96, supuestamente edificado por Adán), y vincula el islam a la religión monoteísta de Abraham. Fueron, según el Corán, Abraham

[10] No es el momento de discutir si la solución musulmana es mejor que la cristiana, si el tener ciudadanos de segunda es preferible a la expulsión o la conversión forzada. En todo caso, puede ser preferible para el Estado islámico recibir el pago de impuestos que forzar la conversión, prohibida por el Corán, como lo demostró la experiencia de Khaybar.

[11] Para un análisis más extenso, puede verse M. Ruiz, "Surgimiento y consolidación del Estado islámico", en *Estudios de Asia y África* 75, vol. XIII, núm. 1, enero-abril, 1988, pp. 76 y ss.

y su hijo Ismael quienes restauraron la Caba y le devolvieron su función de santuario e importante centro de peregrinaciones (Cor. 2,125-135).

De mayor relevancia para nuestro estudio es lo que la tradición nos cuenta acerca de que una vez que el profeta logró consolidar su poder en Arabia, envió una serie de emisarios a los distintos reyes y gobernantes del mundo conocido, invitándolos a aceptar el islam como la verdadera religión para la humanidad. Aunque hay autores que han cuestionado la veracidad de esta tradición, se fundamenta en la biografía más antigua sobre el profeta.[12] En caso de ser rechazada esta invitación, el Estado islámico procederá a someter ese reino a su dominio político.

De hecho, Muhammad organizó (630 d.C) dos expediciones militares, las dos mencionadas en la *Sira*,[13] lo que podría corroborar ese relato. Una a Muta, en Siria al sur del Mar Muerto, y otra a Tabuk, un oasis cerca del golfo de Aqaba. Y aunque ninguna de las dos fue exitosa, lo significativo es que el profeta haya salido de las fronteras de Arabia y se haya internado en territorio bizantino con un ejército. El Corán (9,42) menciona la resistencia de algunos musulmanes a enlistarse en la expedición a Tabuk, alegando precisamente la lejanía de esos territorios y la incertidumbre del éxito.

Quisiera retomar otro punto, también mencionado en el capítulo anterior, referente a una actitud del profeta que, a mi juicio, contribuyó a determinar una orientación en las

[12] Véase Ibn Hisham, *Sira Rasul Allah, The Life of Muhammad*, trad. por A. Guillaume, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 652 y ss. "I. Hamid alleged and told us: The Apostle had sent out some of his companions in different directions to the kings of the Arabs and the non-Arabs inviting them to islam in the period between al-Hubaybiya and his death". Sobre el supuesto original de la misiva enviada por el profeta del islam al emperador bizantino Heraclio, véase M. Hamidullah, *Le Prophète de l'islam*, París, J. Vrin, 1959, pp. 230.

[13] *Ibid.*, p. 531, menciona la algazúa a Muta, en el año 8. Los 3000 hombres que la componían fueron derrotados; e *Ibid.*, p. 602, una expedición a Tabuk, en el año 9 de la hégira.

preferencias de la mayoría de los creyentes del islam. Me refiero a la predilección del profeta por dar prioridad a la acción por sobre las cuestiones doctrinales y lo especulativo. Lejos de encontrar al profeta discutiendo sobre la esencia y comportamiento divinos, o elaborando teorías políticas o filosóficas, sí lo vemos reflexionar pero inmediatamente actuar. El profeta es eminentemente un hombre de acción. En este punto, también encontramos una perfecta identificación con el Corán.[14]

Sobre las acciones y el comportamiento del profeta como jefe político supremo de la umma, hay que recordar que su fama de justo y fiel eran proverbiales aun antes de iniciar la predicación del islam, al punto que se le conocía con el sobrenombre de *al-Amín*, el confiable, el honrado. Así se explica, entre otras cosas, que fuera invitado a Yathrib como juez-árbitro y mediador en las guerras fratricidas entre las tribus del oasis. Hay que reconocer, sin embargo, que en más de una ocasión algunas decisiones del profeta, más las pertenecientes al campo político que al religioso, suscitaron discusión y hasta rechazo por parte de sus seguidores. Entre las más célebres y sobre todo conflictivas, se debe mencionar el

[14] No es que el Corán o el profeta fueran enemigos del saber y de la ciencia; baste recordar el famoso hadiz: "buscad la ciencia aunque sea en China". Más bien me parece que ni el Corán ni el profeta son partidarios de las disquisiciones doctrinales, que, según lo menciona frecuentemente el Corán, han llevado "por envidias y celos" a divisiones y al sectarismo tanto entre los judíos como entre los cristianos. Lo que el hombre pretenda saber sobre Dios, "son sólo conjeturas", "carecen de base", "disputan sobre lo que no conocen", "Dios revela su ciencia a quien Él quiere", etc. Véase, por ejemplo: Cor. 2,78. 113. 140. 213. 255; 3, 7. 19. 66. 71. En estos textos se puede observar una clara preferencia por el obrar sobre las disquisiciones teóricas (la ortopraxia sobre la ortodoxia), en Cor. 3,104 y 105, en donde se relaciona el éxito con el buen obrar, mientras que a las discrepancias religiosas sólo siguen castigos: "Que constituyáis una comunidad que invite al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal. Quienes obren así serán los que prosperen. No seáis como quienes después de haber recibido las pruebas claras, se dividieron y discreparon. Esos tales tendrán un castigo terrible", etcétera.

"Tratado de Hudaybiya", una tregua concertada con La Meca que para muchos de sus seguidores pareció humillante. Del mismo modo fue el famoso foso construido para defender Medina del sitio de una coalición de mequíes, judíos y beduinos.[15] Igual o mayor sorpresa y animosidad suscitó el generoso perdón otorgado por Muhammad a sus antiguos enemigos después de su entrada triunfal en La Meca. Muchos emigrados habrían deseado cobrar venganza contra sus otrora opresores. Esta generosidad y perdón contrastan con el castigo impuesto a la última tribu judía de Medina.[16]

El profeta, sin embargo, se mantuvo inflexible en sus decisiones, convencido de estar en la actitud correcta. Esta conducta ejemplifica la obediencia que se le debe al gobernante, y que éste debe exigir como un deber de sus súbditos cuando está de acuerdo con la ley divina. Cuando, en alguna ocasión, sus decisiones no obtuvieron los resultados esperados, Muhammad no tuvo empacho en reconocer el hecho, enfatizando, con su ejemplo, la obligación del gobernante de consultar, en especial, sobre aquellos asuntos en los que no está versado.[17] De esta manera, concuerda con la enseñanza coránica sobre el deber del detentor del poder de consultar con sus súbditos (Cor. 3, 159).

El deber de consultar no es el único medio de limitar la arbitrariedad del gobernante. Por sobre cualquier otra consideración y como el medio más eficaz, está la obediencia

[15] Véase Cor. 33, 9-27.

[16] A la tribu de los banú qurayza, que se rindió incondicionalmente después de un sitio de 25 días, y a la que, como se dijo antes, se le aplicó la ley judía, Deut. 20, 10-14.

[17] Hay expertos en las ciencias religiosas que admiten que los profetas pueden equivocarse en asuntos no relacionados con las leyes divinas. Entre éstos, Muhammad Abdu, quien nos recuerda que el profeta había prohibido la inseminación artificial de las palmeras de dátiles, pero quien con toda honestidad supo posteriormente reconocer su error o ignorancia con las célebres palabras: "vosotros sabéis más de los asuntos de este mundo...", en Muhammad Abdu, *Risalat al-Tawhid*, París, P. Geuthner, 1925, p. 60.

incondicional a la ley divina, por ser la autoridad suprema a la que toda criatura debe someterse sin restricción alguna. El gobernante, como cualquier ser humano, y con mayor razón, está obligado, en primer lugar, a obedecer la revelación divina y a respetarla, y en segundo, a hacerla cumplir. No cabe la menor duda que para la umma, la autoridad suprema no es de ninguna manera el ser humano que ejerce el poder, sino la revelación coránica por ser la palabra eterna de Dios, ante quien debe rendir cuentas todo creyente sin excepción, incluidos sus gobernantes.[18]

La vida del profeta ilustra perfectamente este aspecto. Nada le detiene, ni la persecución ni el ridículo ni las amenazas de sus enemigos o la falta de comprensión de sus amigos, para llevar a cabo lo que él está convencido de ser la voluntad de Dios, anteponiéndolo a cualquier interés humano, suyo o de sus seguidores.

El Corán, sin embargo, si bien reconoce que Muhammad es un "simple mortal" como el resto de los seres humanos (Cor. 18,110), también le reconoce una especie de condición especial, por lo que se le otorgan privilegios de los que quedan excluidos sus compañeros y seguidores.[19] De esta forma, aunque en su calidad de "sello de la profecía" (Cor. 33,40) es colocado hasta cierto punto aparte de los seres

[18] La obediencia se debe, en primer lugar, a Dios y luego al profeta o a los que detentan el poder en la comunidad. Así lo declara el Corán y así lo establece el profeta en la constitución de Medina: "Traed toda disputa entre vosotros ante Dios y ante Muhammad...", aunque la manera de traerla ante Dios es traerla ante Muhammad, sin embargo, se menciona en primer lugar a Dios, como lo hace el Corán. La *Sharía*, o ley (religiosa) del islam, fue elaborada después de la muerte del profeta, con base en los datos contenidos en el Corán y en la sunna, y por lo tanto, es considerada como la palabra misma de Dios, válida por siempre e inmutable.

[19] El Corán menciona hechos de la vida del profeta que podríamos considerar como excepcionales. Así, dice que "su pecho fue abierto" aun siendo niño para ser purificado (Cor. 94,1); que en el famoso "viaje nocturno" (Cor. 17,1) fue llevado ante el mismo trono de Dios; sólo él tiene el privilegio de tener más de cuatro esposas (Cor. 33,50), etc. La comunidad musulmana le reconoció esta calidad especial de profeta y enviado de Dios.

humanos, su esfuerzo y entrega total a la causa divina serán el ejemplo a imitar y un continuo aliciente para sus seguidores, en especial para los gobernantes de la comunidad. Con base en esto, se reconoce el periodo en que la umma estuvo bajo la dirección del profeta como una edad de oro, que todos los musulmanes deben tratar de repetir.

A la muerte del profeta, la comunidad recibe como herencia un Estado islámico, si bien rudimentario, cuyo territorio abarca prácticamente la totalidad de la península arábiga, con la misión de continuarlo, expandirlo y desarrollarlo.[20]

En conclusión, no queda sino repetir una vez más la manera perfecta como el profeta se identifica, ejemplifica y lleva a la práctica la revelación coránica. No es extraño, por lo tanto, que el Corán y la sunna del profeta sean las dos principales fuentes de la legislación religiosa del islam. Por sunna se entiende todo el conjunto del actuar del profeta; o sea, lo que hizo o dejó de hacer, lo que dijo o no dijo, y que después de su muerte fue recopilado y elevado a un rango de autoridad similar al del Corán mismo. Así se explica la veneración e influencia del profeta sobre la comunidad islámica, que siempre trató y tratará de imitar al modelo perfecto, el "hombre perfecto" *(al-insán al-kámil)* como dirán los místicos.

Por la misma razón, el Corán y la sunna del profeta serán también la fuente principal de inspiración cuando llegue el momento de elaborar una teoría política "islámica" sobre el gobierno y el Estado musulmanes.

Dos serán las principales verdades que se tomarán en cuenta. La primera, que la comunidad musulmana es una comunidad a la vez política y religiosa, pero en primer lugar

[20] La comunidad religioso-política fundada por Muhammad se puede considerar no sólo como un verdadero Estado, cuya autoridad posee el monopolio del poder coercitivo, sino además islámico. Al respecto puede consultarse M. Ruiz, art. cit., pp. 59-92.

religiosa, ya que la pertenencia a ella depende de la libre aceptación de la revelación y del profeta. La segunda, que el Estado se halla sujeto y debe regirse por la ley revelada, y que su finalidad es la protección de la comunidad y su ley, así como la expansión universal del islam. Quien rechace la fe islámica quedará como vasallo y "protegido" del Estado islámico, y deberá pagar un impuesto para asegurar la protección de su vida, sus propiedades y el libre ejercicio de su religión.

III. EL INICIO DE LA CONCEPTUACIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA

Contexto histórico

Son las necesidades prácticas de la vida cotidiana, así nos lo enseña la historia, las que obligan a reflexionar y fuerzan la búsqueda por la mejor solución. Cuando se trata de problemas que afectan el bienestar general de la comunidad, los diferentes grupos que la componen tratan de imponer aquella solución que piensan mejor conviene a los intereses de ese grupo, frecuentemente en menoscabo de los intereses de otros grupos. Cuando se trata de una comunidad formada, estructurada y regida por una legislación, sea ésta humana o divina, y con más ahínco cuando se trata de una revelación divina, como lo es el de la umma islámica, siempre habrá un grupo que salga en defensa de esa ley y trate de solucionar el problema o conflicto, de acuerdo con la letra y el espíritu de esa ley.

Las luchas por el poder supremo de la umma islámica forzaron la búsqueda de una forma islámica de gobierno, sobre todo en ausencia de instrucciones precisas y claras del Corán y del profeta. Muhammad no nombró un sucesor, ni siquiera dejó instrucciones de cómo elegirlo, ni entre quiénes.[1] La práctica antecedió la teoría, como suele suceder con

[1] El no nombrar un sucesor, a mi modo de ver, fue una decisión bien pensada y tomada deliberadamente por el profeta; véase M. Ruiz, art. cit., pp. 78 y ss.

frecuencia en la historia, y las exposiciones doctrinales sólo aparecen cuando se manifiestan los conflictos.

"Los que se separaron" o "los que abandonaron" el partido (la *shía*) de Alí (m. 661 d.C., cuarto califa a partir del 656 d.C.) es la traducción literal de la palabra árabe *jariyí*, (pl. *jawáriy*). Con ese nombre se conoce al primer grupo sectario en el islam. Fueron los primeros en elaborar una doctrina política "islámica", si bien simple, sobre la comunidad musulmana y su gobierno. Algunos los consideran los primeros fundamentalistas dentro del islam, y su propuesta sobre la umma y su gobierno fue y es considerada por la mayoría de los musulmanes como una utopía irrealizable.

Al decir que fueron los primeros en elaborar una conceptuación sobre el gobierno islámico o califato, no queremos decir que con ellos empezaran los conflictos políticos. La lucha por el poder supremo de la comunidad empezó durante la vida misma del profeta; aún no había sido enterrado y ya se planeaba la imposición de un candidato.[2]

Estas luchas por el poder, sin embargo, eran puramente políticas, por asegurar la supremacía del propio grupo o clan sobre los demás, y así capitalizar en provecho propio las ventajas del poder supremo. Las razones que se aducían eran de tipo práctico y personal, basadas en los méritos de los candidatos o inspiradas en la tradición beduina preislámica, pero no en una teoría o doctrina política *islámica*.

Abu Bakr, el primer califa o sucesor del profeta, fue reconocido por la mayoría como tal, con base en sus servicios, entrega y dedicación al islam. Para sus partidarios, fue el primero en convertirse al islam; acompañó al profeta en la emigración de La Meca a Yathrib y éste le confió la dirección de la oración en su enfermedad postrera. Esto le valió para imponerse a Alí, para muchos el primero en aceptar el islam,

[2] Véase M. Ruiz, "Imama o autoridad en los primeros tiempos del islam", *Estudios de Asia y África* 24-25, vol. IX, 1-2, enero-agosto de 1974, p. 63.

y cuyos servicios al islam son igualmente numerosos, además de ser primo y yerno del profeta. La personalidad de Alí se nos describe como rigorista inflexible y de fácil enojo, pero excelente conocedor del Corán y de la sunna del profeta. Su entrega al servicio del islam es proverbial; sin embargo, exigir de los demás una completa obediencia y entrega al islam, le debe haber enajenado simpatizantes, a pesar de su parentesco con Muhammad. Su elección podía también ser interpretada como si el derecho al califato quedara restringido sólo a sus descendientes. Abu Bakr prevaleció también sobre un candidato de las tribus de Medina, cuya única pretensión era la de asegurar la primacía de los medinenses.

Abu Bakr, con el fin de evitar las pugnas y rivalidades entre los creyentes, designó a su sucesor. Pasó por alto a Alí y nombró a Umar. Éste, por su parte, según se nos dice,[3] nombró una especie de consejo electoral (*shura*) para designar al nuevo califa. Alí, una vez más, fue dejado de lado. La shura seleccionó a Uthmán como nuevo califa, uno de los primeros conversos, pero perteneciente al clan de los omeyas, rivales del clan del profeta (háshim), y antaño, acérrimos opositores al islam y al profeta.

Los omeyas, además de su proverbial habilidad política y diplomática, eran prósperos comerciantes cuyas cuantiosas riquezas y prestigio parecen haber sido de mucho peso para inclinar la balanza en la selección del nuevo califa hacia uno de sus miembros (Uthmán), y de paso, en favor de sus intereses económicos. Las políticas adoptadas por Uthmán parecen confirmar esta sospecha.[4] En efecto, suscitaron tanta oposición que la violencia no tardó en hacerse presente y Uthmán fue asesinado. Dar muerte a un musulmán es uno de los crímenes más detestables para el Corán.[5]

[3] *Ibid.*, p. 64.

[4] *Ibid.*, pp. 65 y ss.

[5] "Quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá la gehena como sanción, eternamente. Dios se irritará contra él, le maldecirá y le preparará un

Alí, quien aparece como el líder moral de la oposición, finalmente llegó al califato, pero dentro de gran confusión y sin consenso,[6] incluso con la reprobación declarada de eminentes compañeros del profeta. Éstos se levantaron en armas, pero fueron derrotados en la famosa "batalla del camello" (656 d.C.).[7] La división entre los más prestigiados compañeros del profeta y, sobre todo, esta guerra fratricida, causaron gran consternación y desconcierto en la comunidad. Por primera vez se enfrentaban dos ejércitos musulmanes, contraviniendo el Corán: "aferraos al pacto de Dios, todos juntos sin dividiros. Recordad [...] que de enemigos os transformasteis en hermanos" (3,103).

Alí, como lo demostró por el uso de la fuerza, no estaba dispuesto a renunciar al califato ni a permitir que se impusieran y continuaran las actuales políticas fiscales y de redistribución de los ingresos generados a raíz de las conquistas, que desde su punto de vista no eran acordes con el espíritu del islam. Estas políticas habían sido la causa de la revuelta contra Uthmán, ya que favorecían los intereses de los antiguos enemigos del islam en detrimento de otros sectores de la comunidad, especialmente los beduinos. Éstos pensaban que eran ellos los que habían arriesgado su vida en las conquistas, y por lo tanto, las conquistas eran "suyas";[8] en cambio, ahora los que estaban sacando las ganancias más grandes eran los menos dignos.

---

castigo terrible", 4,93. Es obvio, además, que el asesinato, y más el de un musulmán, está penado con la pena de muerte, de acuerdo con la ley del talión: "vida por vida, ojo por ojo...", Corán, 5,45. El Corán, sin embargo, alienta a llevar a cabo otros arreglos que eviten más derramamiento de sangre.

[6] M. Ruiz, "imáma o autoridad...", art. cit., pp. 67 y ss.

[7] El camello era el de Aísha, la esposa predilecta del profeta, quien tenía viejas cuentas que saldar con Alí.

[8] En realidad, "la mano de obra" de las conquistas fue beduina, pero quienes dirigieron y planearon las estrategias adecuadas fueron los grandes generales de La Meca. Sin ellos, las algazúas beduinas no habrían pasado de ser sólo eso, algo efímero, sin consecuencias perdurables para la umma. Véase R. H. Gibb, *Studies On the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968, pp. 6 y ss.

Los beduinos, en efecto, habían sido convencidos –y no es de extrañar, dada la gran habilidad de los omeyas para llevar a cabo alianzas y componendas– para que permanecieran acuartelados en los campamentos militares, en lugar de que se repartieran las tierras conquistadas entre los combatientes y sus tribus. A cambio, recibirían una pensión anual fija para cada tribu, sea en especie o líquido, y una buena parte del botín de futuras conquistas. Esta política estaba encaminada a preservar las tierras de cultivo en manos de sus antiguos dueños, evitando que se destinaran al pastizal (para los rebaños de los beduinos) con la consiguiente ruina de esas tierras. Los propietarios, o en su caso los arrendatarios de las tierras conquistadas, debían pagar un impuesto anual fijo. Esto aseguraba la producción agrícola, un ingreso estable y la posibilidad de excedentes. En una palabra, estas medidas estaban pensadas para favorecer el intercambio comercial, dirigido y controlado por los ricos comerciantes de La Meca, que ahora daban la impresión de usar el islam para su provecho personal.

Cuando se frenaron las conquistas (en general, por barreras naturales), se agotó el botín; pero siguieron fluyendo las ganancias comerciales. Los beduinos exigieron una nueva redistribución de los ingresos por concepto de impuestos. A esta demanda, se unieron grupos de los menos afortunados, sobre todo, enemigos de los omeyas que trataron de sacar partido del descontento. Así, Alí era considerado como el líder moral de los rebeldes. La idea central era buscar una solución de justicia, en términos coránicos, para la comunidad musulmana.

Había, además, un importante aspecto ético-moral en el descontento contra Uthmán y su clan. Se les acusaba de corrupción, nepotismo, malversación de fondos de la comunidad y, en algunos casos, también de otro tipo de amoralidad, como embriaguez de parte de algunos de sus colaboradores. Los actuales gobernantes estaban condu-

ciendo la comunidad por el camino equivocado, lo que había que corregir de inmediato.

Los omeyas, capitaneados por el joven y habilidoso gobernador de Damasco, Muáwiya, reclamaron venganza por la sangre de su pariente Uthmán.[9] Tanto el derecho tradicional beduino como el Corán estaban de su parte, lo que les ganó buen número de simpatizantes. Como Alí no pudo o no quiso entregar a los culpables,[10] sólo quedó la solución del derecho de la fuerza. Los ejércitos de Alí y Muáwiya se enfrentaron en la famosa batalla en Siffín (657 d.C.).

El resultado de la batalla fue un desastre político para Alí, explicable por la habilidad y astucia de sus enemigos y la carencia en Alí de esa misma cualidad. Según las crónicas, cuando la suerte del combate parecía favorecer a Alí, los soldados de Muáwiya aparecieron llevando en la punta de sus lanzas hojas del Corán donde podían leerse los siguientes versos: "Si dos grupos de creyentes combaten mutuamente, ¡reconciliadles! [...] Los creyentes son en verdad hermanos" (49,9-10). La propuesta omeya pedía establecer una comisión neutral para investigar y determinar si Uthmán había sido justa o injustamente asesinado.

Siendo Alí un musulmán convencido y ferviente seguidor del Corán, no quiso escuchar la opinión de un buen número de sus partidarios, que le urgían a acabar con Muáwiya, y ordenó detener el combate. Como Alí se obstinara en una solución religiosa y rechazara la solución político-militar, alrededor de la mitad de sus huestes beduinas lo abandona-

[9] El derecho de venganza (o ley del talión), fundamental en la tradición preislámica y sancionado por el Corán (2,178; 5,45, etc.), permite a los parientes de la víctima exigir venganza o compensación por un homicidio.

[10] Parece ser que Alí se negó a entregar a los culpables, aduciendo que la muerte de Uthmán había sido justa por haber violado el Corán y la sunna del profeta. En tal caso, el Corán niega el derecho de vengar la muerte: "No matéis a nadie que Dios haya prohibido, sino *con justo motivo*. Si se mata a alguien *sin razón*, damos autoridad a su pariente próximo, pero que éste no se exceda en la venganza" (17,33). Las cursivas son mías.

ron y lo declararon "infiel", por lo que había que combatirlo y darle muerte, por preferir el arbitraje humano al juicio divino. "El juicio sólo pertenece a Dios" será el lema de estos "separatistas" (Cor. 4,141; 13,41).

La justificación de Alí para combatir a Muáwiya se había basado, igualmente, en el Corán: "Cuando un grupo de creyentes oprime a otro, combatid contra el opresor hasta reducirle a la obediencia de Dios" (49,9). De ahora en adelante, ésta será la justificación de los "separatistas" para combatir tanto a los omeyas como a los alíes.

Se iniciaron las negociaciones y se nombró una comisión en la que los omeyas lograron imponer a sus partidarios. La comisión declararía más adelante que Uthmán había sido injustamente asesinado, y que por lo tanto Alí perdía su derecho al califato. En realidad, tal declaración vino a resultar obsoleta, porque Alí cayó víctima del puñal de uno de sus antiguos partidarios. Esta muerte abrió las puertas del califato a los omeyas, antigua aristocracia mequí, mal islamizada, pero la única con los recursos económicos, militares y políticos para gobernar a la comunidad, impedir la fragmentación o quizá hasta la desaparición del naciente imperio, y establecer la *pax islámica* en un amplio territorio, con insospechadas ventajas para el comercio internacional.

Los contendientes por el califato

El clan omeya

En un momento tan crítico, de total división entre los creyentes, y de gran confusión ideológico-religiosa, el partido victorioso debía de ser el que supiera hacer mejor uso de la fuerza, independientemente de buscar legitimarse por una doctrina política islámica (inexistente), o por la calificación moral y buena conducta, en términos islámicos, de sus dirigentes.

Los omeyas, en un primer momento, no apelaron a una doctrina política islámica, antes bien, introdujeron la sucesión dinástica (al estilo persa y bizantino), con el gran escándalo y repudio de la mayoría de los musulmanes. Tampoco se comportaron de acuerdo con los estándares morales coránicos, pero tuvieron de su parte el poder de la fuerza, de los recursos económicos y de una mejor organización.[11]

La aristocracia islámica

A estas alturas, 660 d.C. en adelante, nos encontramos con la segunda generación de musulmanes. La mayoría de los compañeros, y en general de los coetáneos del profeta, ya han muerto. Son ahora los hijos de los compañeros a quienes toca la responsabilidad de tomar en sus manos las riendas de la comunidad. Así, a la muerte de Muáwiya (680), se levanta en armas Ibn al Zubayr, el hijo de Zubayr, contra los omeyas, y se proclama califa en La Meca. Este grupo tiene recursos económicos y un buen número de simpatizantes; sin embargo, no tiene líderes habilidosos ni cohesión interna firme ni una legitimación ideológica seria. El mejor argumento fue ostentarse como hijos de algún compañero del profeta, apoyándose más bien en los méritos de sus padres.

Esta segunda guerra civil terminó en 692. Ibn Zubayr fue masacrado, y los omeyas tomaron La Meca sin miramientos hacia la Caba. Así terminó el único y fallido intento de este

[11] Posteriormente se sintió la necesidad de una legitimación de la dinastía omeya en términos islámicos. Sus defensores ideológicos fueron los partidarios del orden y la paz, quienes, por experiencia propia, habían constatado que el caos y la anarquía ponen en peligro la existencia misma de la umma. "Es mejor [soportar] cien años de tiranía que una noche de rebelión" será uno de los numerosos hadices atribuidos al profeta para justificar la obediencia a un gobernante, incluso si es un pecador. Igualmente se aducirá la doctrina de la predeterminación: si los omeyas llegaron al poder, fue porque Dios lo quiso. De otra forma nunca habrían llegado.

grupo (aristocracia religiosa) por reclamar el derecho al poder supremo. El único resultado obtenido, pero lamentable, fue un mayor caos y una mayor división entre los creyentes.

El movimiento jariyí

Al exponer anteriormente el contexto histórico de este periodo, se habló del surgimiento del jariyismo. Mencionaremos ahora sus ideas en relación con el califato y la comunidad.

Lo hemos llamado movimiento para dar a entender que, lejos de haber sido un solo grupo bien organizado, aglutinó varios grupos que profesaban una gran diversidad doctrinal.[12] Hay, sin embargo, un elemento central que los une a todos, y que, a mi juicio, fue el deseo de rescatar a la comunidad musulmana del error en que se estaba sumergiendo por causa de sus malos dirigentes. Examinando en términos concretos la anterior afirmación, pienso que se le podría calificar como movimiento reformista.

En primer lugar, advertimos la existencia de un descontento generalizado debido, en gran medida, al modo (no equitativo) como se percibe la redistribución de los ingresos (de diverso tipo) provenientes de los territorios conquistados. La responsabilidad se atribuye al califa, única autoridad instituida, que se obstina en no modificar tal situación. Se acusa además al califa de corrupción moral y otras faltas graves; se precipitan los acontecimientos, y finalmente se le asesina.

El siguiente paso será buscar una justificación de tal acto dentro de la racionalidad coránica. Se trae a colación el texto coránico: "no matéis a nadie que Dios haya prohibido, sino con justo motivo" (17,33). Según opinión de los jariyitas, el

[12] Al-Ash'ari en su *Maqalat al-islamiyín* (*Las sectas islámicas* [El Cairo, Maktabat al-Nahda al-Mishiya, 1969-1970]) menciona más de veinte grupos en los que se dividió el movimiento.

justo motivo fue que Uthmán cometió no una sino varias faltas graves. Y finalmente, se encontró la relación entre un pecado o falta grave y la pertenencia a la comunidad musulmana.

En la interpretación moralizante del jariyismo, eso es precisamente lo que quiere decir el Corán: "a quienes de vosotros crean y obren bien, Dios les ha prometido que ha de hacerles sucesores (califas) en la tierra, como ya había hecho con sus antecesores. Y que ha de consolidar la religión que le plugo profesaran. Y que ha de trocar su temor en seguridad. Me servirán a Mí solo sin asociarme nada. Quienes después de esto no crean, ésos son los perversos" (24,55).

Citamos este texto por contener prácticamente todo un programa político-religioso.[13] Empieza por unir la fe y las obras: "quien crea y obre el bien"; para los jariyítas, ambas cosas van juntas, no basta, por lo tanto, la simple profesión de fe; ésta debe manifestarse en las obras. Creer y obrar son inseparables, una cosa manifiesta la otra. Si alguien comete una falta grave, quiere decir que perdió la fe o que nunca la tuvo, es decir, que dejó de ser musulmán y, por lo tanto, está excluido de la umma. Este sería el caso de Uthmán, de Muáwiya y de Alí, y de sus respectivos seguidores. Todos ellos han dejado de ser musulmanes y deben ser combatidos hasta imponerles la obediencia. "Combatid contra quienes habiendo recibido la Escritura [...] no practican la religión verdadera, hasta que humillados paguen el tributo" (9,29).

Una de las principales obligaciones frecuentemente repetida por el Corán es la de "ordenar el bien y prohibir el mal", y a ella hacen referencia los grupos militantes actuales. Esta es una característica fundamental de la comunidad "ideal" del profeta: "que constituyáis una comunidad que invite al bien, ordenando lo bueno y prohibiendo lo malo. Quienes

[13] En la reconstrucción del pensamiento jariyita, me parece que este texto coránico no pudo haber pasado por alto, si bien hay otros similares.

obren así serán los que prosperen" (3,104); y más claramente aún en 3,110: "Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios". Nuevamente encontramos la fe y las obras juntas como cualidad esencial de la comunidad perfecta, la *umma wáhida*, única y distinta del resto de las comunidades humanas.

De las anteriores premisas se derivan dos conclusiones clave. La primera, que los pecadores (los que han cometido una falta grave) no pueden formar parte de la comunidad ideal y perfecta del profeta. Sólo una comunidad santa es la heredera del carisma del profeta, y no puede tolerar la presencia de pecadores.

La segunda, que el mejor *(al-afdal)* entre los perfectos es el que tiene derecho a ser el "sucesor" o califa del profeta; pero puede y debe ser depuesto si comete una falta grave. El jariyismo enfáticamente rechaza la distinción tribalista entre clanes (hashim u omeya), razas (sólo los árabes), o de parentesco (sólo los de la "casa del profeta"). Estas restricciones son innovaciones heréticas que contradicen el espíritu del islam. El califato puede ser ocupado por un negro, un esclavo, o una mujer, a condición de que sean los mejores, los más dignos de la comunidad.

Este movimiento trata de reformar no solamente la institución califal, sino la comunidad musulmana misma, exigiendo de sus miembros no sólo la fe, sino las buenas obras, lo que implica la total ausencia de faltas graves. Intentan corregir los errores que la han apartado del camino correcto y alejado de la comunidad ideal del profeta, y así convertirla en una comunidad de santos.

Para ellos, son dos los errores fundamentales; el primero es el exclusivismo, el tratar de crear una sociedad de élites que pretenden apropiarse de los beneficios que consideran como privilegios reservados sólo para un grupo, en contra del egalitarismo coránico. El segundo es la inmoralidad

y la corrupción, que pueden contaminar también a la comunidad. Este error puede ser de suma gravedad dado que existe un nexo inseparable entre la fe y las obras. Es absolutamente necesario proteger la pureza de la umma, porque sólo dentro de una comunidad pura puede continuar el carisma profético.

Los alíes

Los alíes, desde un principio con mayor cohesión interna y con una base de legitimidad más sólida que con el tiempo se irá enriqueciendo de elementos no islámicos, se convirtieron en el centro de atracción e identificación de buen número de marginados e insatisfechos, especialmente los conversos no árabes. Tal vez por ser más receptivos a las ideas e intereses de los de fuera (los no árabes), fueron vistos como la única alternativa viable contra la estrechez del tribalismo árabe, muchos de cuyos valores son contrarios al egalitarismo coránico.

Este grupo, en términos generales, no contó ni con recursos económicos estables ni con líderes de alta capacidad política ni con excepcionales estrategas militares. Con excepción de la dinastía fatimí (969-1171), y en tiempos actuales de la revolución iraní bajo la guía del Ayatola R. Jomeini, no tuvieron grandes éxitos militares ni políticos duraderos; de ahí que optaran, finalmente, por concentrar sus energías en el campo intelectual, elaborando una doctrina política teosófico-filosófica con elementos neoplatónicos y gnósticos.

En un primer momento, el único punto doctrinal claro fue que el califato es un derecho *exclusivo* del *ahl al-bayt*, es decir, de "la familia del profeta". Pronto vendrían ideas fuereñas a apoyar, enriquecer y justificar este principio, en beneficio de los alíes y de sus seguidores.

La primera idea ajena al Corán es la del *mahdi*, un equivalente del *mesías* judeocristiano que debe aparecer en algún momento antes del fin de la historia para instaurar un reino de justicia y prosperidad en la tierra, y aniquilar la injusticia y la tiranía. Podría interpretarse como una sublimación de los fracasos políticos, posponiendo la victoria del bien hasta una era escatológica, o incluso más allá del tiempo.[14]

La introducción de esta idea al islam la atribuyen los historiadores musulmanes sunnitas al judío converso Abdallah ben Sabah.[15] Según estos autores, Ibn Sabah afirmaba que Alí no había muerto, sino que un demonio había sido asesinado en su lugar, y que Alí volvería para colmar la tierra de justicia, como ahora estaba colmada de violencia y opresión.[16]

A la muerte de Muáwiya, Husein, el hijo menor de Alí y de Fátima (hija del profeta), fue alentado por un grupo de partidarios a reclamar el califato. Cuando se dirigía a Kufa en busca de apoyo, fue interceptado por el ejército del califa Yazid (680-683) hijo y sucesor de Muáwiya, y Husein y su grupo de mal armados acompañantes fueron masacrados sin piedad en Karbala, Irak (680 d.C.). El martirio de Husein se convertiría con el tiempo en el símbolo de la lucha y oposi-

[14] El término mahdi fue abandonado por el shiismo, pero no la idea. Se reemplazó por el de imam, que designa a sus líderes político-religiosos. En cambio, la palabra mahdi y su contenido fueron adoptados e incorporados al islam sunnita popular, y con el tiempo pasó a formar parte del islam "ortodoxo". Véase por ejemplo, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s.v.

[15] La mayoría de estos historiadores describen los hechos por lo menos dos siglos y medio después, y otros hasta tres. Escriben para un califato sunnita, y para desacreditar los éxitos de los fatimíes, de modo que podría cuestionarse la veracidad de sus afirmaciones. No es, sin embargo, improbable que esta idea ajena al islam llegara por medio de un converso judío o cristiano.

[16] Tabari y Al-Ash'ari, citados por A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres, Luzac, 1947, p. 20.

ción a la tiranía y a la vez de esperanzas de la victoria final sobre la injusticia.[17]

No hay duda de que en tiempos de violencia, confusión y uso desenfrenado e irracional de la fuerza, es cuando más intenso aparece el deseo de liberación, de paz y de justicia. Así, surge una figura curiosa, mezcla de líder político y militar, taumaturgo y adivino, el converso judío al-Muhtar, que anuncia la llegada del mahdi en la persona de un hijo de Alí, pero no de Fátima, Muhammad hijo de al-Hanafiya. Al-Muhtar fue finalmente vencido y Muhammad al-Hanafiya no insistió en su derecho al califato, pero los partidarios de esta rama del shiismo continuaron en diversas sectas y con diferentes doctrinas, como la kaysaniya.[18] Aunque sin éxito, los levantamientos armados de la shía, que reclamaban el califato para uno u otro de los miembros de la familia del profeta, proliferaron a lo largo y ancho del imperio omeya y continuaron en la era abasí.

Paralelamente a su fracaso político, el shiismo fue adoptando nuevas doctrinas, y ambas cosas lo fueron haciendo más radical y cada vez más diferente hasta convertirlo en una interpretación del islam paralela al sunnismo, pero irreconciliable con él. Mientras más importancia y más atención se

[17] El santuario de Karbala es uno de los tres centros de peregrinación más venerados por el shiismo, junto con el de Nayaf en Irak, la tumba de Alí, y el de Mashhad en Irán donde está sepultado otro mártir de la shía, el octavo imam (según la rama duodecimana), Alí al-Rida, m. 818. Husein fue decapitado en Karbala y su cabeza llevada a Damasco ante el califa y el pueblo. Durante el reinado fatimí, la cabeza de Husein fue trasladada a El Cairo, en donde hasta el día de hoy es venerada por shiitas, místicos y sunnis por igual.

[18] Véase, s.v., en la *Encyclopaedia of Islam*. La razón de elegir a un hijo de Alí y no de Fátima se puede explicar por la corta edad del hijo de Husein, Alí Zayn el-Abidín (m. 714), quien es considerado como el cuarto imam, después de Alí, Hasan y Husein, tanto en la rama ismailita como de los duodecimanos. Se cuenta que Hashim, el hijo de Muhammad al-Hanafiya, pasó su testamento hereditario y su derecho al califato a la dinastía abasí, que tras un levantamiento armado derrotó a los omeyas. Ese famoso testamento sirvió como legitimación de los abasíes contra las pretensiones de los alíes.

dé al aspecto doctrinal, más posibilidades hay de divergencias. Esto explica que, contrariamente al sunnismo (más orientado a la práctica religiosa), en la shía hubo una proliferación de sectas y subsectas. No obstante, algunas de las creencias shiitas son comunes a todas sus ramas, aunque no podamos afirmar con seguridad que todas ellas provengan de esta época. Más bien hay que pensar que se fueron incorporando y desarrollando de acuerdo con la necesidad y conveniencia del momento.

La selección del nuevo califa, de acuerdo con lo que será la doctrina *sunnita*, puede darse de dos formas válidas, sea por designación del califa reinante o por un consejo electivo (shura); pero ambas maneras deben ser forzosamente ratificadas y seguidas de la *bay'a* o voto de lealtad por parte del pueblo presente en la mezquita principal de la capital. Esta ceremonia es indispensable para la validación de la selección.[19]

Contrariamente a la doctrina sunnita, para la shía, la única forma válida de seleccionar a un sucesor es que el imam viviente proclame quién de entre sus hijos (no necesariamente el mayor) continuará el oficio de imam. En esta designación testamentaria llamada *nass*, no hay la menor intervención de los notables o de los creyentes, quienes pasivamente deben acatar esa designación. La justificación de este hecho aparecerá claramente cuando, con el correr del tiempo, la figura del imam se irá idealizando y mitificando hasta convertirlo en una figura semidivina.

Los califas abasíes pretendieron lo mismo. Se rodearon de un aura de sacralidad y se hicieron inasequibles a sus súbditos como si se tratara de una personificación divina. Por desgracia para ellos, la historia se encargó de probar

[19] Véase, por ejemplo, *Al-ahkam al-sultaniya* (*Los estatutos gubernamentales*), El Cairo, Mustafa al-Babi al-Halabi 1966, capítulo II, del famoso jurista Al-Mawardi (m. 1058), o el artículo *bay'a* en la *Encyclopaedia of Islam*.

ampliamente lo contrario, y puso de manifiesto sus errores y fracasos, de suerte que el califato histórico no fue, ni siquiera para el sunnismo, el heredero del carisma profético, sino que tal honor quedó reservado para la Sharía (ley islámica), y es ésta la que encarna y en donde se institucionaliza la autoridad divina.

La doctrina del *nass* la encontramos en el siglo octavo expuesta por el sexto imam, Yafar al-Sadiq (m. 765). La designación del sucesor debe hacerla el imam viviente, en razón de que hay una sabiduría secreta que se trasmite de padre a hijo, y sólo el padre sabe cuál de sus hijos es el que la hereda. Esta sabiduría coloca al imam sobre el resto de los creyentes, y le permite exponer cuál es el verdadero sentido de la revelación; él es el único intérprete autorizado, con lo que el papel de los juristas se vuelve obsoleto. Al mismo tiempo, quedan unidos en la figura del imam el poder político y el religioso.

Una vez establecida la premisa de que el imam es el único intérprete autorizado de la revelación, no queda sino concluir que éste debe ser infalible. Esta doctrina se enseña abiertamente a partir del siglo nueve. En realidad, el término empleado *masum*, contiene la idea tanto de infalibilidad como de impecabilidad del imam. La razón es obvia; un error por parte del imam arrastraría al error a toda la comunidad.

El dogma[20] anterior fue complementado por la doctrina del sentido exotérico y esotérico de la revelación. El Corán tiene un sentido literal *(zahir)* obvio, que cualquiera puede comprender; pero además posee un sentido secreto, oculto, salvífico o esotérico *(batin)* que sólo el imam conoce. De esta premisa, a su vez, se deriva la doctrina de la absoluta necesidad de la existencia del imam. Sin él, nadie más podría

[20] El empleo del término "dogma" me parece apropiado aplicado al shiismo, puesto que el imam es una autoridad con la capacidad para determinar la infalibilidad de una doctrina.

conocer el verdadero sentido de la revelación. De aquí se desprenden dos conclusiones: la primera, si sólo existieran dos hombres en el mundo, uno de ellos debería ser el imam; y segunda, todo ser humano tiene la obligación de saber quién es el imam de su época, si quiere conocer la verdad y "salvarse".

De las doctrinas anteriores sólo hay un paso a afirmar la divinidad del imam, lo que también se hizo. No sólo el imam posee una sabiduría secreta, sino que en realidad tiene esta sabiduría sobre la base de que es poseedor de un elemento divino, que se trasmite de padre a hijo. Esta transmisión únicamente se da dentro de "la familia del profeta", de la *ahl al-bayt*.

En algunos círculos shiitas en contacto con corrientes gnósticas, el papel del imam fue adquiriendo nuevos matices y funciones, incluso en el ámbito cósmico. Al ser el imam una epifanía o manifestación de la divinidad, es evidente que no sólo sea el maestro y el ejemplo para toda la humanidad de la unión mística con Dios, sino que se le atribuya un papel central dentro de la jerarquía cósmica como uno de los pilares que sostienen el universo.[21]

Las doctrinas anteriores sobre el papel sin par del imam como expositor infalible de la revelación son compartidas tanto por los shiitas duodecimanos como por los septimanos (los primeros aceptan doce imams, los segundos sólo siete).[22]

Mientras los duodecimanos se mostraron más conservadores, los septimanos o ismailíes desarrollaron una verdadera

[21] Muchas de las doctrinas shiitas son compartidas por los sufis o místicos musulmanes. Así, la doctrina del sentido esotérico y exotérico de la revelación, y de la necesidad de tener un *sheij* o *pir* (maestro iluminado); y de que estos maestros poseen, por tanto, una sabiduría especial (*marifa-gnosis*) por su unión con Dios, que no sólo los coloca por encima del resto de la humanidad, sino que además los hace constituir "la jerarquía invisible del universo"; son los "polos" (*qutb*) en los que éste se apoya.

[22] A la muerte del sexto imam Yafar al-Sadiq (765), un grupo aceptó a su hijo Ismail (m. 760) como el legítimo sucesor y séptimo imam; pero como Ismail muriera

ciencia filosófico-mística: la imamología. Ya el movimiento qármata, una rama militante relacionada con el ismailismo (900-928),[23] y de gran proselitismo entre los campesinos y beduinos, profesaba lo que entre muchos sabios, tanto sunnitas como shiitas duodecimanos, se consideraba como una nueva religión.

Al-Nawbajti,[24] un heresiógrafo duodecimano, predicaba que la era del sexto profeta (Muhammad) había llegado a su término, y que la era del séptimo profeta, otro Muhammad (el hijo de Ismail, hijo de Yafar al-Sadiq) estaba por comenzar. El séptimo imam y séptimo profeta gobernaría el mundo establecería un reino de justicia, aboliría la Sharía (lo exterior, exotérico), y proclamaría la verdad oculta de todas las religiones anteriores. Hasta ese momento había habido seis grandes revelaciones (*tanzil*), y por lo tanto, seis profetas o proclamadores (*natiq*): Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad. Cada uno de ellos estuvo acompañado por un "silencioso" (*samit*) encargado de descubrir el sentido oculto: Adán de Set, Noé de Sem, Moisés de Aarón, Jesús de Pedro y Muhammad de Alí.

Los ismailíes, jugando con el número siete, hablarán de las siete esferas celestiales, así como el Corán habla de los siete cielos (2,29), y de las siete emanaciones de la primera inteligencia, hasta llegar al mundo sublunar, inspirados en la filosofía neoplatónica. Cada una de las siete esferas y emana-

---

antes que su padre, algunos profesaron su adhesión a otro hijo, Musa al-Kazim (m. 799) y a sus descendientes, hasta el doceavo imam, que desapareció siendo aún niño. A esta desaparición se le llama la "gran ocultación" (*ghaiba al-kubra*), porque el imam volverá hacia el fin del mundo a instaurar un reino de justicia y paz.

[23] El nombre viene de su dirigente, Hamdan Qarmat, originario de Kufa y de bajo estrato social. Aunque su sede principal era Bahrein, atacaban y pillaban caravanas y ciudades como Kufa, Basra, y amenazaron Bagdad misma. En un ataque a La Meca, se llevaron la famosa piedra negra de la Caba, que después fue devuelta durante el reinado de los fatimíes.

[24] Connotado escritor (siglo 10 d.C.), escribió el célebre libro *Firaq al-shi'a*, sobre las divisiones o sectas de la shía.

ciones corresponde por tanto a cada profeta e imam. Los ismailíes no hablan, sin embargo, de un nuevo profeta, simplemente reconocen que terminó la era de la profecía. Como dice el Corán (33,40), Muhammad fue el último profeta y ahora comienza la era de la imamología, el reinado del imam.

La doctrina política del ismailismo, más que una filosofía política, o sea un conocimiento científico basado en el uso de la razón, debe ser considerada como una teosofía o enseñanza trasmitida por revelación, aplicable sólo para el caso particular del imam sobre su naturaleza y función en la comunidad religiosa. Esta doctrina se inspira en ideas gnósticas y neoplatónicas atribuidas a los imams. Por eso se debe colocar, más bien, en el campo de lo sobrenatural.[25] Para la shía, por tanto, no existe una filosofía política en sentido estricto.

Como constatación de hecho, ningún imam de los duodecimanos[26] ha tenido la oportunidad de gobernar en esta tierra hasta ahora. Ningún intento por obtener el liderazgo político tuvo éxito.[27] El doceavo imam desapareció sin dejar descendencia, o por lo menos sin anunciar claramente quién

[25] El shiismo duodecimano, por su parte, adoptó la metodología y las tesis filosófico-teológicas de la escuela mutazilí, que dan más cabida a la razón humana *(aql)*. Igualmente son partidarios del empleo del *iytihad* (esfuerzo personal del jurista, o uso de su razón) en la elaboración del derecho *(fiqh)*.

[26] El onceavo imam falleció en 874. El doceavo imam, Muhammad al-Mahdi, está en la gran ocultación. Dentro de los ismailíes, en cambio, no hay uniformidad. Los septimanos, como lo indica el nombre, aceptan sólo siete imams. La rama nizari, por su parte, acepta una cadena ininterrumpida de imams. Actualmente, el imamato se trasmite dentro de la familia del príncipe Saruddin Aga Khan. Para la rama ismailí de los Bohras, el último imam, Mustali, desapareció (entró en ocultación) el año 1133.

[27] Hubo varias dinastías adherentes a alguna de las ramas del shiismo que gobernaron por tiempos más o menos largos y en varias partes del imperio musulmán, pero no reclamaron ser descendientes de los imams ni gobernar en su nombre. Así, por ejemplo, los buyids en Irak e Irán, los hamdanids en Siria, los zaidíes de Yemen (estos últimos proclamaron un imamato). Entre los escasos triunfos obtenidos por algún miembro de la "familia del profeta" (no un imam), está

era el siguiente imam, contrariamente a lo que parece haber pasado con el séptimo imam de los ismailíes.[28]

El doceavo imam entró en la "gran ocultación", y aparecerá al fin del mundo para aniquilar la opresión e instaurar el reino de paz y justicia. En su ausencia, los expertos religiosos hoyyas, mulas, ayatolas, etc., son los que están a cargo de los creyentes hasta el momento de la parusía del imam. Los duodecimanos, a partir de la ocultación del imam, no volvieron a hacer intentos por tomar el poder político, ni elaboraron alguna doctrina política; en la práctica han reconocido a los gobernantes de facto, aunque a veces hayan cuestionado su legitimidad. Esta actitud fue drásticamente interrumpida por el ayatola Jomeini, quien ha expuesto una nueva teoría sobre "el gobierno del jurisconsulto (religioso)", una especie de interregno o interinato a cargo de los expertos religiosos, en espera del regreso del imam, lo que consideraremos más adelante.

Este momento de la historia de la comunidad musulmana representó una verdadera encrucijada. Los creyentes tenían tres principales alternativas, todas en pie de guerra, para elegir el modelo de comunidad y de Estado del futuro: optar por una propuesta legitimista de la shía, el reformismo radical del jariyismo, moralista y puritano, que tiene todas las apariencias de una utopía irrealizable, u optar por el más fuerte, los gobernantes de facto, a pesar de su poco apego al islam, una actitud que bien podría calificarse de secularizante.

---

la honrosa excepción de Idris, un bisnieto del profeta, quien logró huir hasta Marruecos y fundar hacia fines del siglo VIII una dinastía, la fundadora de Fez y su famosa madrasa. El actual rey de Marruecos, Hasan, es considerado descendiente de la "familia del profeta".

[28] Los fatimíes, en efecto, afirmaban ser descendientes de Ismail, genealogía que fue y sigue siendo cuestionada. En todo caso, para ellos la descendencia o parentesco espiritual era tan importante o más que el parentesco físico. Así, los fatimíes son la única gran dinastía dentro del islam shiita. Fundadores de la ciudad de El Cairo (969 d.C.) y de la prestigiada Universidad de Al-Azhar, en su mayor momento de esplendor llegaron a rivalizar con los califatos abasí de Bagdad y omeya de Córdoba.

IV. LA LUCHA POR UN CALIFATO ISLÁMICO

Varios historiadores han señalado el realismo que ha caracterizado a los líderes religiosos sunnitas a lo largo de la historia; su admirable capacidad para saber adaptarse a condiciones adversas, y sacar el mayor beneficio en provecho del islam. Estos formadores de conciencia y de opinión, como podríamos llamarlos hoy, han sabido ganar para su causa a la mayoría de los creyentes. Sus enemigos y detractores, sin embargo, han calificado de modo diferente ese llamado realismo, ya sea de oportunismo, laxismo moral o de alianza vergonzosa con el más fuerte. Tratemos de ver cuál pudo haber sido la lógica de su opción entre las tres alternativas señaladas, y la relación con sus prioridades.

En un periodo de crisis y guerras civiles, de absurdo derramamiento de sangre, violentas luchas por el poder, de odio entre los más eminentes compañeros del profeta, que no sólo produjeron caos y miseria, sino que pusieron en peligro la existencia misma de la comunidad, la decisión que se imponía como prioritaria era la de salvar y asegurar la existencia y continuidad de la comunidad islámica, aliándose con quien ellos consideraron que eran los únicos que podían lograrlo, los más fuertes, a pesar de sus muchas deficiencias religiosas, humanas o morales.

Los omeyas, por su habilidad política, sus enormes riquezas y su mejor organización, eran los únicos que podían garantizar la continuidad de la umma e imponer la paz y el orden. El impacto de la guerra civil y las divisiones entre musulmanes debe haber sido tan grande, que en adelante

la paz y el orden se convirtieron en prioridad absoluta, al punto de comprometer otros valores islámicos con tal de preservarlos.[1]

La preferencia de una opción sobre otras conlleva la aceptación de una serie de efectos colaterales, incluyendo los no deseados, así como el rechazo de otros caminos, y el compromiso o ajuste de algunos principios. Para los jariyíes, el que la mayoría de los musulmanes optara por la solución omeya significó una traición al islam ideal, al islam del Corán y del profeta. En la opinión de los que de buena o mala gana aceptaron el gobierno omeya, las condiciones históricas del tiempo del profeta eran diferentes de las actuales, ahora existían grandes territorios conquistados y la umma debía contar con otro tipo de organización política.

Las sociedades humanas son organismos vivos, y el cambio es el principio de la vida, aunque no se le quiera reconocer. El islam del profeta terminó con su muerte. A partir de entonces, la comunidad islámica fue encontrando su propio camino y viviendo un islam en formación, creándolo e interpretándolo cada día.

Se puede decir que en ausencia de una doctrina política islámica, los hechos simplemente se impusieron. Como ya se dijo antes, la práctica antecedió a la teoría. Cuando un siglo más tarde se elabora una teoría política islámica, ésta va a incorporar la serie de prácticas que se adoptaron en este periodo y a islamizarlas, sin tener en cuenta su origen.

Así, al aceptar a los omeyas como los salvadores de la umma y del imperio, se debió aceptar la sucesión dinástica, una práctica no islámica, y por lo tanto, reprobada y condenada. Ésta fue una penosa concesión a los hechos. Una segunda concesión, o mejor tal vez, otro reconocimiento de la realidad, es que la umma no es una comunidad de santos,

[1] Véase, por ejemplo, B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 99-100.

como querían los jariyíes, sino una comunidad donde también tienen cabida los pecadores. Más aun, sus mismos dirigentes, los califas, distaron mucho de emular al imam shiita, supuestamente infalible e impecable.

Este realismo sunnita no equivale a aceptar un laxismo moral como lo hicieron algunos defensores a ultranza de los omeyas, pero sí creó conciencia y dejó una huella en la memoria colectiva de la umma, y hasta hoy constituye una de las grandes o, tal vez, la más grande tensión: la de la conciencia de la distancia que hay entre el islam "ideal" profético-coránico y la "realidad".[2]

Este realismo puso también de manifiesto tanto la ausencia de directivas precisas y claras para las nuevas condiciones históricas por las que atravesaba la umma –distintas de las del tiempo del profeta–, como la necesidad urgente de encontrarlas. Así, comenzó la ardua tarea de buscar en el Corán y la sunna del profeta los principios fundamentales, no sólo para elaborar una doctrina política islámica, sino para establecer cuál debe ser la conducta del verdadero musulmán en cada momento de la vida privada y social, es decir, se comenzó a "descubrir" en el Corán y la sunna la ley del islam: la *sharía.*

Pruebas de la combatividad del grupo religioso por imponer un modo de vida islámico fueron las reformas islamizantes, aunque tardías, introducidas por el califa Umar Ibn Abd al-Aziz (717-720),[3] que por lo demás, fueron desechadas

[2] Al tratar de "racionalizar" la "usurpación" omeya del califato, se atribuyó al profeta el siguiente hadiz profético: "el califato de la profecía (es decir, auténtico) durará treinta años; y después será seguido por un reino mundano *(mulk)*". Véase Sir Thomas Arnold, *The Caliphate,* Oxford, Clarendon Press, 1924.

[3] Hay quienes opinan que la supresión de algunos impuestos sobre la tenencia y uso de la tierra fueron justos desde el punto de vista religioso, pero no acertados desde el punto de vista económico. De ahí que las reformas de Umar II fueran abandonadas por sus sucesores. Para el grupo religioso, lo más importante era una cuestión de principio, que el califato no es un poder autónomo y arbitrario, sino sujeto al Corán y a la sunna del profeta, y debe gobernar de acuerdo con ellos. En

por sus sucesores. La gran autoridad moral que supo conquistar este grupo se deja ver, con más claridad, en la pérdida de legitimidad de la dinastía omeya, consecuencia de las continuas acusaciones de ignorar los preceptos islámicos que el grupo religioso hacía a los omeyas. Esta pérdida de legitimidad fue una de las más importantes justificaciones de la violenta sublevación contra ellos y la toma del poder por la dinastía abasí (750-1257).[4]

La lucha del grupo religioso, cada vez más numeroso y mejor preparado, por imponer un modo de vida islámico tanto a la comunidad en general como a sus gobernantes continuó durante la dinastía abasí y no fue menos fácil. No obstante que los abasíes llegaron al poder con la aureola de fervorosos creyentes a remplazar un gobierno mundano por uno islámico, cuando pudieron, antepusieron sus intereses a los del islam.

Por una parte, advirtieron acertadamente la importancia que el grupo religioso había cobrado dentro de la comunidad, el gran prestigio y autoridad moral que tenía, así que hábilmente le reconocieron su condición de representante oficioso de la religión. Trataron al mismo tiempo, de absorberlo dentro del aparato administrativo del imperio, con la clara intención de controlarlo y utilizarlo como un instrumento de legitimación.

Por otra parte, los abasíes coquetearon con cuanta ideología extranjera llegó al islam, algunas promovidas y patrocinadas por ellos, provocando el enojo y la oposición de los

---

todo caso, las reformas de Umar II, fueron un reconocimiento explícito ante la comunidad entera, de que el califato debe sujetarse al espíritu del islam, y de que el Corán y la sunna del profeta son una autoridad superior al califato.

[4] En la lucha por derrocar a los omeyas, que finalmente culminó en un levantamiento armado, se pueden advertir tonos eminentemente religiosos en favor o en contra de la legitimidad de los omeyas. Véase, por ejemplo, R. Frye, "The Abbasid Conspiracy and Modern Revolutionary Theory", *Indo-Iranica*, 5, 1952-1953, pp. 9-14.

ulemas, pero sobre todo, se apropiaron de los conceptos clave de la teoría imperial persa que ampliamente respondía tanto a sus ansias de grandeza, como al modelo que las élites administrativas, mal islamizadas, y buena parte del pueblo, mal islamizado también, tenían sobre el gobernante ideal.

El resultado de las políticas abasíes por ganarse al grupo religioso como su aliado y legitimador tuvo un éxito a medias. Y en realidad no podía ser de otra manera, ya que en el fondo, se trata de una lucha entre ambos por el control del poder supremo; la religión por someter el poder civil a la obediencia de la sharía de acuerdo con la doctrina "política" del Corán, y el califato por controlar y manipular la religión para sus propios fines. Al mismo tiempo, uno necesita del otro, así que ambos procedieron con mucha cautela y astucia.

El grupo religioso sunnita necesitó del apoyo califal para que su versión o interpretación del islam fuera patrocinada y reconocida como la "ortodoxia" islámica, en contra de otras propuestas religioso-políticas, tales como la del jariyismo, la de los diversos grupos de la shía e, incluso, la del islam místico. Asimismo, contra otras cosmovisiones competidoras por el reconocimiento oficial, consideradas antiislámicas, o por lo menos no islámicas, como la filosofía griega, o la concepción persa de una sociedad clasista y su ideal de un poder imperial casi divino en oposición al egalitarismo islámico.

El califato, por su parte, necesitaba de este grupo religioso porque detrás de ellos estaba la mayoría del pueblo. Bagdad conoció muchas protestas y manifestaciones violentas contra medidas califales vistas como injustas o antirreligiosas, promovidas por el grupo religioso.[5]

[5] Ibn Hanbal (750-855), jurista fundador de la escuela hanbalita de derecho, que fue varias veces encarcelado bajo el cargo de "agitador", salvó su vida gracias a que el califa Al-Maimún (813-833) tuvo miedo de provocar levantamientos y derramamiento de sangre en Bagdad.

Bastaría recordar el papel que jugó este grupo en la caída de la dinastía omeya para apreciar su poder real. El pueblo estaba detrás de ellos porque los consideraba los auténticos representantes del islam, y los veía como sus verdaderos guías y defensores contra un poder civil que, sin un control eficaz como la religión, cede fácilmente a la tentación de la arbitrariedad y el despotismo. El pueblo musulmán instintivamente se volvió hacia ellos y no al califa, y con obediencia aceptaron su liderazgo.

Estamos así ante una verdadera lucha entre religión y Estado por imponer cada uno su autoridad, aunque en el islam no haya sido una lucha entre iguales como la que se dio entre la Iglesia y el Imperio en Europa. Sin embargo, a pesar de que el grupo religioso islámico no contara ni con los recursos económicos ni con la organización jerárquica y estructurada de una iglesia,[6] su lucha no fue menos eficaz, y al final logró en buena medida su independencia del poder civil, desde luego cambiante según épocas y lugares.[7]

Por lo demás, el grupo religioso tampoco logró una victoria sobre el poder civil, y de esta forma el resultado final fue similar al de la Europa medieval: un equilibrio más o

[6] En el islam no existe un equivalente de Iglesia, de una autoridad jerárquicamente organizada que detente el poder supremo en materia de fe y costumbres. Tampoco existe la idea de un sacerdocio como personal cualitativamente diferente del resto de los creyentes, y que constituya, por lo tanto, una agrupación especial.

[7] Todavía está por hacerse un estudio comprensivo sobre los orígenes, desarrollo y papel de los ulemas en el islam. Hay, sin embargo, varios estudios generales; así, George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West*, Edimburgo, Edinburg University Press, 1981; Gabriel Baer (ed.), *The Ulema in Modern History*, edición especial de *Asian and African Studies*, 7, Jerusalén, Jerusalem Academic Press, 1971; y otros estudios sobre el papel de este grupo en relación con el poder civil y como mediadores entre la comunidad y el Estado, tales como H. Algar, *Religions and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulema in the Qajar Period*, Berkeley University of California Press, 1969, y Abd el-Aziz Badri, *Al-Islam bayn al-ulema wa al-hukkam* (el islam entre los ulemas y el Estado), Medina, Al- Maktabar al-Ilmiya, 1966, entre otros.

menos estable entre los dos poderes, que benefició a la población musulmana.

El califato, como todo poder político, tiene sus propios fines y objetivos, y no puede someterse sin más a una pretendida autoridad superior. Por el contrario, intentará que su competidor se someta a su voluntad. Teniendo bajo su control el uso de la fuerza, y contando con el manejo de los recursos económicos y administrativos del Estado, tiene ventajas sobre el grupo religioso. Sin embargo, el solo uso de la fuerza no conseguiría el objetivo principal de hacer de este grupo un aliado y legitimador del poder califal. Los abasíes, en efecto, intentaron varias medidas para ganarse la cooperación voluntaria de los líderes religiosos.

Durante los inicios del gobierno abasí, es decir, durante el periodo de consolidación del poder y cuando más necesitan el apoyo del grupo religioso, los abasíes llevan a cabo una política que podríamos llamar de islamización o de unificación religiosa. Así, se combaten, incluso mediante la fuerza militar, una serie de movimientos, algunos de ellos militarmente activos que intentan revivir religiones preislámicas, especialmente el zoroastrismo y el maniqueísmo, o hacer combinaciones sincretistas con el islam. En favor de la "ortodoxia" sunnita, los abasíes continúan además el combate contra la oposición shiita y jariyita, sobre todo contra los grupos extremistas.[8]

Este apoyo abasí fue de capital importancia para imponer el sunnismo como la religión del imperio. Esta lucha contra las "herejías" beneficiaba desde luego al califato mismo,

[8] Combatieron el movimiento de Sonpad, partidarios de la herejía mazdakita, quienes se proclamaban vengadores de Abu Muslim (líder de la revolución abasí, de quien se deshicieron los abasíes por temor al gran prestigio que había adquirido), y a quien proclamaron el Mahdi esperado. Este grupo destruyó la Caba. Combatieron la Rawandiya, que proclamaba la divinidad del califa al-Mansur, y el movimiento de un seudoprofeta, al-Muqanna (el velado), también partidario del mazdakismo, activo durante 14 años.

porque estos movimientos no eran puramente religiosos, sino de gran contenido político, y una amenaza para el poder califal. Combatirlos era parte del proyecto abasí de lograr un poder central fuerte mediante el proceso de eliminar para unificar; pero no se puede negar que al mismo tiempo prestaron un gran servicio al islam "ortodoxo", que el grupo religioso debería pagar a su debido tiempo.

Una vez que los abasíes lograron consolidar su poder, y que una buena administración financiera aumentó su poder económico, y con éste muchos otros, la actitud abasí hacia los líderes religiosos se modificó sustancialmente. En un intento por sacudirse el yugo religioso que comenzaba a ser incómodo, y como parte de su política de apertura y de una visión cosmopolita, los abasíes patrocinaron el estudio de la filosofía y de las ciencias de Grecia, India y de la antigua Persia.

Fundaron y financiaron generosamente un instituto de traducciones y de estudio de estas culturas no islámicas, La Casa de la Sabiduría (*Bayt al-Hikma*). La Casa del Islam se inundó de ideas y cosmovisiones, incluso "seculares", que vinieron a competir con la concepción del mundo y del hombre que presenta el Corán. Gracias a esta iniciativa, se dio en el islam el clásico enfrentamiento entre la fe y la ciencia, o entre la razón y la revelación.

La reacción de las élites de la sociedad urbana musulmana ante la llegada en masa de novedosas ideas y técnicas científicas, como puede anticiparse, no fue homogénea. Un pequeño pero selecto grupo las abrazó con entusiasmo sin importarle si eran contrarias o no al Corán. Tal fue el grupo de los estudiosos de la filosofía y la medicina, que fueron acusados de herejes por los juristas islámicos; pero que no fueron condenados por contar con la protección califal.[9] Gra-

[9] La filosofía aristotélica afirma, por ejemplo, la eternidad del mundo, contrariamente a la enseñanza coránica de la creación. Sostiene también que no es posible probar racionalmente la resurrección de los muertos.

cias a este apoyo, los filósofos pudieron subsistir, aunque su actividad se redujo y giró en torno a la corte califal o a la de otros principes rivales del esplendor de la corte de Bagdad.

Entre el grupo religioso hubo dos principales tendencias más o menos equilibradas en número e influencia. Hubo quienes vieron en la filosofía y en el rigor de su lógica un arma de primer grado para defender la religión islámica ante los embates de las religiones que habían desarrollado un alto grado de especulación teológica, como el cristianismo por ejemplo, y además, una oportunidad para demostrar la racionalidad y veracidad del Corán.

Otro grupo en cambio, vio en la filosofía un enorme peligro para el islam. La especulación filosófica desvirtúa la sencillez de la fe, y es, a todas luces, una irreverencia el someter la doctrina coránica, es decir, la palabra misma de Dios, al escrutinio de la razón humana y de unas ciencias creadas por el hombre. Existe otro peligro más, el de crear divisiones y sectarismos dentro del islam, si recordamos las repetidas advertencias del Corán. De ahí que rechazaran en bloque todas las ciencias "extranjeras" y redujeran el estudio y el aprendizaje sólo a las ciencias "religiosas".

Hubiera sido posible prever que, a la larga, este segundo grupo tendría que salir victorioso, por ser el que estuvo más cercano al pueblo musulmán; fue el vocero e intermediario de las mayorías urbanas y de los trabajadores del campo, quienes deseaban una religión simple, más orientada hacia la práctica y libre de especulaciones para ellos ininteligibles. Una religión para las mayorías no podía ser de otra manera.

El Estado, en la persona del califa al-Mamún (813-833), patrocinador del estudio de las ciencias extranjeras y fundador de la Casa de la Sabiduría, no sólo dio su apoyo moral y económico al grupo que era favorable a sus políticas culturales, sino que impuso por la fuerza el "dogma" del Corán "creado".

Instauró un tribunal inquisitorio (Mihna), ante el cual debían comparecer todos los qadis (jueces de la sharía) y

prestar juramento de que profesaban la doctrina del Corán creado, que era una de las tesis sostenidas por la escuela teológica más racionalista, la mutazilí. Los que se rehusaban perdían su oficio, incluso hubo quienes fueron perseguidos y encarcelados por su violenta oposición a esta medida califal, como fue el caso del famoso jurista Ahmed Ibn Hanbal.

Al imponer por la fuerza una determinada doctrina teológica, el califa no sólo estaba apoyando la enseñanza más favorable a los intereses del califato,[10] sino que estaba llevando a cabo un juego político entre las diversas élites en competencia por imponer su ideología o cosmovisión como la oficial del imperio. El califa se erige como el árbitro supremo que quita poder al grupo más fuerte o peligroso y busca equilibrar las fuerzas entre esas diversas facciones, de modo que el califa no necesite depender de algún grupo en particular, sino que pueda aliarse con uno u otro según sus intereses.

Podemos suponer, sin embargo, que la intención del califa al imponer esta doctrina teológica iba aun más lejos. No pienso que sea una equivocación afirmar que el califa al-Mamún trataba de adueñarse no sólo del poder político supremo, sino de la suprema autoridad religiosa o espiritual. Trataba de unir en el califato los dos poderes supremos. En realidad, podría decirse que intentaba recuperar un poder que el califato había perdido.

Los primeros cuatro califas, simplemente a falta de otra institución, ejercieron la máxima autoridad política y religiosa de la umma. Está el ejemplo del tercer califa, Uthmán (644-656), quien ordenó hacer la recensión del Corán, que es la edición que tenemos hasta hoy.

[10] Si el Corán es creado, no necesariamente es la palabra eterna, increada e inmutable de Dios; puede, entonces, no ser la autoridad suprema a la que deba someterse el califa. El Corán es una autoridad trascendente, afirmaba Ibn Hanbal, y el califa es su mero ejecutor, y no la fuente de la fe.

La dinastía omeya, sin embargo, por falta de interés o competencia, descuidó totalmente este aspecto, creando un vacío de poder religioso que paulatinamente fue llenado por los juristas, hasta que, hacia el final de la dinastía e inicio de los abasíes, constituyeron un cuerpo, si bien no jerárquicamente organizado, sí presente y visible en muchos ámbitos, y cuya autoridad moral y competencia en asuntos religiosos fue reconocida sin discusión por el pueblo. De este modo, los abasíes se vieron forzados a aceptarlos aunque fuera de mala gana. Que los ulemas, y no el califato, constituyó la autoridad religiosa de la comunidad fue un hecho innegable.

El intento del califa al-Mamún, más que comparable al cesaropapismo del occidente, quizá se inspire y se parezca más al imam shiita, suprema autoridad política y religiosa, y además guía infalible de los creyentes.[11] Esta pretensión, igual o más que la tesis del Corán creado, debe haber sido la causa de la violenta oposición en su contra.

Si bien las iniciativas de al-Mamún continuaron con sus sucesores, al-Mutasim (833-842) y al-Wathiq (842-847), finalmente, el califa al-Mutawakkil (847-861) tuvo que dar marcha atrás durante el primer año de su reinado, y la Mihna fue abolida, se restableció el dogma del Corán increado y ahora los perseguidos como herejes fueron los mutazilíes.[12]

Esta derrota del califato causó un daño irreparable a la institución. Visto en adelante con extrema desconfianza por

[11] Tal vez se pueda aducir en apoyo de esta interpretación el hecho de que al-Mamún había nombrado como su sucesor en el califato a Alí al-Rida (m. 818), considerado como el octavo imam de los shiitas duodecimanos.

[12] No se conoce con certeza la fecha exacta de la institución de la Mihna, pero podemos calcular que duró apenas un poco más de treinta años. Para esa época, el califato empezaba una decadencia acelerada. Sus recursos económicos eran casi nulos por causa de la guerra civil entre al-Mamún y al-Amín. Políticamente el califato estaba a merced de esclavos mercenarios contratados como guardia personal del califa, cuya intervención en la sucesión califal era cada vez más directa, al punto que al-Mutawakkil fue el primer califa asesinado por estos mercenarios. Nada extraño que ahora el califa buscara el apoyo de los líderes religiosos para sobrevivir.

los grupos religiosos más tradicionalistas, propició también, y de una manera definitiva, que el poder religioso se independizara del poder político, y que para bien de la religión y la comunidad, siguiera su propio camino. Quedó en claro que la umma cuenta con dos poderes distintos, el religioso y el político, y nunca más se volvió a repetir el intento por parte de algún califa, príncipe o sultán, de arrogarse la suprema autoridad espiritual de la comunidad.

Este fracaso tampoco fue la muerte del califato, que debió buscar en otra parte una ideología legitimadora que le permitiera, si no ser superior a la religión –algo que ahora ya era imposible–, sí por lo menos no estar sujeto y sometido a sus dictados; debía lograr su independencia y legitimarla fuera del ámbito coránico.

La filosofía griega no pudo proporcionar esta legitimación por varios motivos. En primer lugar, era una ciencia sin arraigo, es decir, no era una tradición viva dentro de la umma. La pequeña élite filosófica nunca trascendió más allá de los muros del palacio. En segundo, tampoco elaboró una filosofía política que incluyera al califato. La teoría de al-Farabi en su Ciudad Perfecta, es una traslación del rey-filósofo de Platón al rey-profeta aplicable sólo a Muhammad. El imam shiita podría equipararse al profeta, pero ciertamente no al califa. En tercero, la filosofía fue considerada en las cortes palaciegas más como un entretenimiento y parte del ocio culto, que como algo que pudiera tener consecuencias prácticas, como fue el caso de la medicina.[13]

En las élites cortesanas se puede notar la misma animadversión y desconfianza a lo especulativo que se advierte en prácticamente todos los demás estratos sociales. De hecho, la

[13] El amor a la filosofía tiene consecuencias más bien en el orden espiritual que en el material. Se le concibe como una especie de religión por medio de la cual el uso de las facultades racionales purifican el alma y le permiten el retorno al mundo espiritual.

legitimación de la nueva condición o figura del califa, más que en contenido teórico, se dará por medio de símbolos y un lenguaje inarticulado.

La elección recayó sobre la tradición imperial persa, que, por lo demás, tiene muchas coincidencias con ideas y prácticas bizantinas. En realidad, podríamos decir que éstas son universales, en cuanto forman parte de la naturaleza y dinámica propia del poder. Esta tradición fue introducida paulatinamente al islam. Empezó con más fuerza hacia el final de la dinastía omeya, e irrumpió como avalancha en el inicio de la dinastía abasí, mediante la traducción masiva al árabe de crónicas de historia y manuales de administración política persa, aunque muchas ideas sean originarias de la India.

Esta tradición, contrapuesta a la filosofía helenista, estaba representada dentro de la umma como una fuerza viva y poderosa por las élites cortesanas y la burocracia imperial, y por la mayoría de los conversos no árabes. Podría decirse que la introducción al islam de esta tradición representa una contribución de este espacio geocultural a la civilización islámica.

Esta civilización, en efecto, está conformada por elementos de muy diverso origen cultural, pero armonizados y unificados en un todo por el espíritu del islam, algo así como la materia y la forma. Otra manera de decirlo es que el islam se apropió de la herencia cultural del Medio Oriente preislámico.

La civilización islámica, como todo lo que es viviente, es una combinación, intercambio y compromiso entre lo que es "propio" y lo "ajeno". No solamente está compuesta por elementos coránicos (suponiendo que todo lo coránico fuera absolutamente nuevo sin influencias fuereñas), sino que integró y asimiló, "islamizó", o "hizo suyos", incluso, elementos que aparente o realmente son incompatibles con su idea original, porque la transformación y el cambio son propiedades de los seres vivos.

Esta tradición se expresó y manifestó, como dijimos, preponderantemente, por medio del lenguaje universal pero inarticulado de los símbolos. Esto no significa que no constituya una verdadera cosmovisión, con una idea bien definida de Dios, del mundo, el hombre, la sociedad y el poder político. Contrariamente a la filosofía, esta cosmovisión se expresa en la forma predilecta de esta sociedad, en formas concretas o simbólicas, opuestas a las especulaciones abstractas. En su forma simbólica, se expresó por medio del arte y la arquitectura especialmente, y, en su forma articulada, en los manuales de administración pública, conocidos como "Espejos para príncipes".

En lo que nos concierne ahora sobre el modelo del gobernante ideal, éstas son las ideas fundamentales de esta cosmovisión. Dios, por supuesto, es el origen de todo poder, y es soberano sobre toda la creación, incluido el hombre. El príncipe, a su vez, aparece rodeado de una aureola divina; para decirlo sin rodeos, es una especie de Dios sobre la tierra. Deriva su autoridad directamente de Dios, sin ninguna intervención humana, y por lo tanto no debe dar cuenta de sus actos a nadie sino a Dios. Al mismo tiempo que se enfatiza su poder absoluto y sin límites, se le idealiza como a un administrador imparcial de la justicia, como Dios mismo. Es un déspota benévolo, un juez supremo cuyos dictámenes son inapelables, dueño de la vida de ricos y pobres por igual.

Éstas son las ideas que trasmiten vívidamente el arte, la arquitectura y el ceremonial del palacio.[14] El complicado ceremonial es la materialización más acabada del poder absoluto del califa o sultán. "La corte es el escenario donde se representa el drama de la realeza", como dice Ira M.

[14] Véase, por ejemplo, Gülru Necipoglu, *Architecture, Ceremonial, and Power*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992. El autor muestra cómo se interrelacionan estos tres elementos a lo largo del tiempo en un célebre edificio, el Palacio Topka-pi.

Lapidus,[15] y continúa diciendo: "y el arte es el espejo de la afirmación narcisista de la realeza". Arquitectura, arte y ceremonial, son, pues, los símbolos que reflejan la majestad augusta y el rango sin par del califa entre los hombres, de cuyos derechos ningún otro mortal puede gozar, ya que él constituye nada menos que el centro del mundo.[16]

Siendo el califato una institución divina, y el califa supuestamente designado por Dios, la religión es parte intrínseca de las funciones califales, y queda, por lo tanto, bajo su control. Se refleja aquí una relación semejante a la que existía en los imperios bizantino y sasánida, entre religión y Estado. El califato se fundamenta en la religión, pero es, a su vez, el guía y defensor de la "ortodoxia".

Estas ideas sobre la autoridad religiosa o espiritual del califato se insinúan también mediante fórmulas aparentemente inofensivas. La intención era hacer que estas ideas fueran aceptadas por los juristas y por medio de ellos, islamizadas. Así, por ejemplo, la fórmula tradicional de "Califa (sucesor, representante o vicario) del profeta de Dios" se sustituyó por el "Califa de Dios", y por el pomposo título de "Sombra de Dios en la tierra", y otros similares, que implican la presencia de un elemento divino en el califa. Podría parecernos exagerada la inflexible oposición de los juristas al uso de estos títulos; pero teniendo en cuenta las ideas que hay detrás de ellos, se entiende que los consideraran como blasfemias.

[15] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 83. Nadie puede tener acceso directo al califa, sino mediante intermediarios escogidos, que pueden dirigirse a él, pero cuyo trono se encuentra velado por una cortina. Es invisible e inaccesible como Dios. En las obras pictóricas, el califa aparece como el centro del mundo.

[16] Las representaciones pictóricas del califa, como quedaron plasmadas en diferentes palacios, ya sea de modo formal, marcial, hierático, como el Cristo pantocrator, o entre jardines y rodeado de bailarinas o de reyes y príncipes no musulmanes, glorifican su majestad, su poder y lo muestran como el centro del universo.

El lenguaje escrito, como aparece en los libros de administración o "espejos para príncipes", es mucho más cauteloso al respecto. En ellos nunca se afirma explícitamente la superioridad del califato sobre la religión. Esto habría equivalido a negar que la palabra de Dios es la autoridad suprema en la tierra, batalla que perdió el califato con el dogma del Corán creado.

Los defensores de esta doctrina política se contentaron con afirmar y reclamar una estricta igualdad entre religión y Estado. La expresión predilecta que se repetirá *ad infinitum* en estos manuales es *"Din wa Dawla ijwán"*, 'la religión y el Estado son hermanos (gemelos)'. Los dos se necesitan para subsistir, uno no puede prescindir del otro. La religión es el fundamento y el Estado el protector. Uno legitima y el otro actúa.

En una analogía también clásica, repetida hasta el cansancio en casi todos los manuales y en la que intervienen también los súbditos, se les compara con una tienda. "El toldo es el poder, los soportes el islam, y las cuerdas y estacas el pueblo". El punto central es que ninguna de estas cosas está completa si no va acompañada de las otras.[17]

Estos manuales reconocen, por lo tanto, la existencia de dos poderes dentro de la umma, distintos uno de otro, pero que deben actuar de común acuerdo, al unísono y casi como si fueran uno solo, de una manera inseparable. Actuar uno separado del otro implicaría un daño a la comunidad. Otra afirmación constante de estos tratados es que hay dos clases de hombres privilegiados que Dios ha escogido para gobernar al mundo: los profetas y los reyes.[18]

[17] Al respecto puede consultarse la tesis de doctorado en administración pública presentada en la UNAM por Francisco Sampere Vilet, *Los libros de administración en el islam medieval*, 1984.

[18] Esta doctrina islámica es semejante a la europea cristiana de las dos espadas con las que Dios gobierna el mundo, la temporal y la espiritual. Véase, por ejemplo, el tratado de Al-Ghazali, *Counsel for Kings (Nazihat al-Muluk)*, Londres, Oxford University Press, 1964.

Esta pretensión de equipararse con el enviado de Dios tampoco fue del agrado de los juristas, como puede adivinarse, máxime cuando la intención era afirmar que los sucesores de los profetas, los ulemas o juristas, no poseen más el carisma profético, con lo que implícitamente se insinúa la superioridad de los reyes sobre ellos.

Esta doctrina política, que legitima el poder como un derecho divino de gobernar que Dios otorga gratuitamente a quien quiere, sin necesidad de intervención humana, fue obviamente adoptada y usada por todos los sultanes y príncipes a lo largo y ancho del territorio musulmán.

La fragmentación política del gran imperio musulmán comenzó aun antes de la desaparición física del califato abasí en 1257, cuando el último califa y su familia perecieron a manos de los mongoles. A partir de las primeras décadas del siglo IX, surgen las primeras entidades políticas semindependientes del poder central de Bagdad.[19]

Gobernadores militares de provincias de diferentes lugares y tamaños actúan en la práctica como soberanos; surgen así emiratos y sultanatos cuya lealtad a Bagdad es meramente simbólica, expresada al nombrar al califa en la oración del viernes o al acuñar moneda con su nombre. Sin embargo, su legitimidad se fundaba en el reconocimiento al califa como fuente de autoridad. La teoría clásica de los juristas islámicos recurre a la ficción de que ejercían el poder por delegación del califa. Pero a raíz de la desaparición del califato abasí, no hubo más fuente de legitimación que la sanción divina manifiesta por la victoria de una facción militar sobre otra.

La proliferación de los "espejos para príncipes", que se convirtieron en el libro de cabecera de todo gobernante y el

[19] Los tahíridas en Jurasán (821), seguidos por los safáridas (873), los tulúnidas en Egipto (868), y a partir de ellos por una serie cada vez más numerosa de dinastías autónomas. El primer emirato independiente se estableció en España, casi al mismo tiempo de la victoria abasí, por Abd al-Rahmán I, en 756.

abecé de los aspirantes al trono,[20] atestigua que esta doctrina política fue la que los detentadores del poder en tierras del islam consideraron como la más apropiada para legitimar sus derechos a gobernar. La teoría clásica de los juristas se convirtió en obsoleta con la desaparición del califato, concebido como la fuente de legitimidad de los que ejercían el poder de facto, en las que fueron las provincias del antiguo imperio centralizado.

A pesar de los elementos no islámicos e, incluso, algunos patentemente contrarios al islam, ésta que hemos llamado la tradición imperial persa fue, en la práctica, la doctrina política por excelencia entre los círculos de poder hasta la llegada de las ideologías seculares importadas del occidente a partir del siglo XIX.[21] Aquí se incluye, y quizá por antonomasia, el último gran imperio musulmán y el más temido en Europa: el imperio otomano.

Al tratar de explicar el aparente éxito de esta doctrina política en tierras del islam, sobre todo si se tiene en cuenta el rechazo que se les ha dado, y se les sigue dando, a las ideologías políticas seculares llegadas del occidente, sean de derecha (liberalismo, democracia, nacionalismo) o de izquier-

[20] Véase Sampere, *ibid.*, donde muestra por regiones los diferentes autores y obras de este género.

[21] Esta cosmovisión llevó aparejada una división de la sociedad en cuatro clases (en realidad dos) bien diferenciadas y con poca o nula movilidad social entre ellas: los gobernantes (políticos-militares, burocracia civil y religiosa) y los gobernados (comerciantes y ante todo los trabajadores del campo). Esta estratificación de la sociedad se inmortalizó en otra célebre máxima, también repetida sin cansancio en estos manuales: "No hay poder sin la espada [o sea, sin ejército]; no hay espada sin prosperidad [o sea, los recursos para mantener al ejército; estos recursos provienen básicamente de los impuestos por el uso y el producto de la tierra]; no hay prosperidad sin cultivo [es el verdadero generador de la riqueza en una sociedad preindustrial], y no hay cultivo sin un gobierno de justicia". La justicia, que significa mantener a cada uno dentro de su clase o grupo social, se convierte en el deber por excelencia del gobernante. Esta división clasista es contraria a la doctrina islámica de estricta igualdad social entre todos los creyentes.

da (socialismo, comunismo), es fundamental tener en cuenta que ésta no es una doctrina secular en sentido estricto.

Podría decirse secular en cuanto permite al Estado una cierta liberación o independencia de la religión, y esto sólo hasta cierto punto. En realidad, no es una visión secularista del mundo al estilo occidental, porque asigna un papel central a la religión.

El Corán y la sharía son parte esencial del orden social, como son los ulemas. También acepta e integra valores y conceptos islámicos, tales como el de justicia y la relación entre comportamiento moral correcto y el éxito. Más importante aún, la religión sigue siendo la base de la sociedad, en cuanto la umma está consituida por los musulmanes, y a los no musulmanes se les reconoce sólo una condición de segundo orden, de acuerdo con la más pura tradición islámica que se remonta al Corán y al profeta, como lo hemos señalado antes.

A pesar de que ésta fue la teoría y praxis del Estado islámico alrededor de diez siglos, no fue totalmente aceptada por los juristas islámicos. Podríamos decir con mayor rigor, que fue tolerada como el mal menor, y que los juristas no renunciaron a la esperanza de algún día poder alcanzar el ideal del auténtico Estado islámico.[22]

Habría que decir, quizá con más propiedad, que se dio una larga coexistencia pacífica entre religión y Estado, aceptada y alentada por ambos y en beneficio de ambos y de la comunidad. Los ulemas, en su papel tradicional de intermediarios, urgieron a los creyentes la obediencia y la renuncia a la rebelión en beneficio de la paz y el orden, y a los gobernantes el respeto a la religión y la práctica de la justicia. Sin embargo, debieron pasar por alto tantos abusos ante la impo-

[22] Una fuerte oposición de los ulemas a esta práctica de la promulgación y aplicación de una legislación no religiosa (Qanún) se dio en varias épocas, así durante el reinado de Mehemmed II (1451-1481), gran defensor y promotor del Qanún, como en tiempos de Bayezid II y de Selim I (1512-1520), por ejemplo. Puede consultarse la *Enciclopedia Islámica*, 2ª ed., bajo la voz *Kanun*.

tencia de poder corregirlos, y hacer concesiones a veces humillantes para poder evitar el caos.[23]

En forma parecida a la realidad de hoy, la historia del islam presenció la existencia de una sociedad dual, de dos mundos paralelos, coexistentes, pero cada uno dentro de su propia esfera, las élites gobernantes y los gobernados. Entre ambos y en forma cambiante, a veces más de una parte que de otra, se encuentra el grupo religioso como intermediario.

Podemos concluir que la búsqueda del Estado islámico ideal, hasta antes de la época moderna, concluyó sin victoria clara ni para la religión ni para el Estado. Se llegó a un *modus vivendi* más o menos armonioso, pero sin garantía de una estabilidad duradera. Religión y Estado continuaron luchando por la supremacía, sin que ninguno se sometiera claramente a los dictados del otro. Simplemente uno y otro se apoyan, a sabiendas de que no se ha dicho la última palabra. Con la llegada de las ideologías occidentales, empezará un nuevo capítulo de las relaciones entre Estado y religión en el islam.

La teoría política clásica es simplemente una explicitación del Corán y la sunna. El punto central es que toda soberanía, poder y autoridad pertenece a Dios. En la visión sunnita, quien ejerce en la tierra esta soberanía en toda su plenitud no es el califa, contrariamente al imam del shiismo, que es infalible e impecable. La soberanía de Dios en la tierra se encarna, por así decir, en la palabra de la revelación y en su extensión, la sharía. No es una autoridad personal, sino impersonal, y a ella están sujetos gobernantes y gobernados.

Aparece claro que, por cuestión de principio, la religión no puede ceder la soberanía divina a ningún ser humano. El

[23] Las condiciones para reconocer la legitimidad de los gobernantes se fueron reduciendo a lo largo del tiempo, hasta llegar a decir que el vencedor es el que tiene el legítimo derecho de gobernar, sin importar su conducta moral personal o como gobernante. Véase, K. A. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 110-111 y 190-191, y B. Lewis, *op. cit.*, p. 26.

Estado, por lo tanto, está sujeto a la obediencia y al servicio de esta ley, y no tiene un fin por y para sí mismo, sino que existe para otro.[24] Por estar al servicio de otro, lógicamente, es inferior a la religión y a sus representantes en cuanto intérpretes de la revelación.[25] Este es el punto central de la teoría clásica islámica.

Al-Mawárdi,[26] por ejemplo, afirma que el califato es una institución de origen divino. Sostiene que su necesidad puede demostrarse tanto racionalmente como por la revelación, no así su carácter de obligatorio, que sólo se conoce por la revelación. Habla de quién puede ser electo para el califato, y restringe su candidatura a los árabes y, entre éstos, sólo a la tribu del profeta, los qureyshíes, como de hecho había sucedido hasta ese momento. El califato había sido ejercido sólo por qureyshíes.[27]

Los fines del califato son desde luego la protección de la religión y la implementación de sus mandatos. En cuanto a

[24] En la terminología de M. Weber, calificaríamos al Estado como de racionalidad material.

[25] El carisma de la infalibilidad en el sunnismo es una cualidad de la totalidad de la umma, de acuerdo con el hadiz del profeta: "Mi comunidad no puede estar unánimemente en el error". Tal unanimidad se materializa en el común acuerdo *(iymá)* de los juristas.

[26] Al-Mawárdi (m. 1058) estuvo al servicio del califa al-Qadir (m. 1031) y de su hijo y sucesor al-Qaim (m. 1075), por cuya petición escribió su famoso tratado *Al-Ahkam al-Sultaniya* (*Los estatutos gubernamentales*), traducido al francés por E. Fagnan, como *Les Statuts Gouvernamentaux, ou Regles de Droi Publique et administrative*, Argelia, A. Jourdan, 1915. Estos califas reinan en un momento de extrema debilidad del califato, sujeto al poder político de príncipes militares que ostentan el poder de facto. El califato toma un nuevo cariz, es una institución divina y la fuente de legitimidad de todo gobierno en el mundo musulmán. Al afirmarse su necesidad por razones religiosas, se amonesta a los militares que no intenten su abolición. Se le idealiza y pasa a ser una autoridad religiosa. El sultán gobierna por delegación del califa. Se convierte en una especie de figura semirreligiosa y, sobre todo, en símbolo de la ley religiosa –a la que representa y protege– y también de la unidad (no político territorial sino religiosa) de la umma.

[27] Se incluye a todos, desde el primer califa Abu Bakr a los abasíes. De ahí el problema de encontrar un sucesor al califato, cuando la familia abasí fue masacrada por los mongoles.

los electores, éstos son los detentadores del poder, las élites gobernantes, en especial el califa reinante. La selección de un candidato es ratificada públicamente en la mezquita central de la capital. Se exigen los requisitos normales de un testigo, integridad física y moral, y se pide al gobernante ideal que sea un experto en cuestiones religiosas, que sea un *muytahid*, de modo que pueda ejercer su propio juicio en la toma de decisiones, para que éstas no contravengan las disposiciones de la sharía.[28]

La lucha por lograr un gobierno, un gobernante y un Estado islámico terminó con un fallo sin definición en el capítulo que concluyó su larga Edad Media, y apenas se reinició en el nuevo capítulo de la Edad Moderna. En éste nos encontraremos con los mismos problemas, pero planteados en formas diferentes, sin que, básicamente, se hayan modificado.

[28] Se puede notar un énfasis distinto en esta doctrina y la del ayatola Jomeini. Aquí se pide al experto en política que se vuelva también experto en derecho religioso, mientras que Jomeini quiere que los expertos religiosos se conviertan en expertos de la ciencia política y la administración pública.

V. ARISTÓTELES Y EL ISLAM, I

El concepto de "naturaleza"

En los próximos dos capítulos trataremos de profundizar en algunos temas ya mencionados en los anteriores con una doble intención. Primera, examinar cuál fue la actitud y reacción de las élites intelectuales islámicas ante el concepto de "naturaleza", cuya importancia fue de primer orden en la civilización occidental desde su periodo formativo, no sólo para la elaboración del derecho y de una filosofía política y la aparición del Estado, sino en general para el desarrollo de todas las ciencias.[1]

Segunda, tratar de conocer un poco más desde adentro el periodo formativo de la civilización islámica, y poder comprender mejor su espíritu y especificidad. Este periodo formativo marcará el camino que seguirán pensadores de épocas posteriores. Las religiones no suelen modificar con facilidad sus doctrinas y actitudes, y lo que se impone en sus

[1] Puede consultarse: Emmeriche Vattel, *Derecho de gentes o principios de la ley natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*, París, Everat, 1836; Otto F. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society; 1500 to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; Georg A. Finch, *The Sources of Modern International Law*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1937, y Jean J. Burlamaqui, *The Principles of Political Law; Being a Sequel to the Principles of Natural Law*, Londres, J. Nourse, 1752. De "naturaleza" deriva el concepto de "ley natural" opuesta a ley positiva (divina o humana). La ley natural no se "crea" sino que es "descubierta" por la razón humana, con la cual en último término vino a ser identificada. De aquí derivan los binomios ley natural/ley revelada; razón y revelación; ciencia y fe.

inicios tiende a perpetuarse indefinidamente. De ahí la trascendental importancia del periodo formativo.

Para entender mejor la reacción de los diversos pensadores musulmanes que estudiaremos, es conveniente recordar brevemente en qué consiste esa realidad llamada naturaleza como la entiende Aristóteles; a su vez, para entender la concepción aristotélica, hay que situarla en el trasfondo del pensamiento filosófico de los llamados filósofos presocráticos. La filosofía es un continuo debate, y aun las ideas de los pensadores más originales son en gran medida reacciones en pro o en contra de ideas anteriores. La filosofía ha sido una cadena de proposiciones y contraproposiciones, o para darle una interpretación dialéctica, ha sido una larga serie de tesis, antítesis y síntesis.

La intención de Aristóteles al postular una realidad llamada naturaleza fue, a juicio de los especialistas,[2] la de "reestablecer, reconstruir y defender la vieja concepción jónica de naturaleza", que había sido fuertemente criticada por Parménides y la Escuela Eleática, y que había desembocado en la visión mecanicista de Empédocles y los atomistas. Ahora bien, "naturaleza" estará íntimamente ligada a la esencia misma de la realidad, y el cambio que ésta aparenta experimentar no tendrá una explicación satisfactoria sin este concepto. La filosofía es la ciencia que estudia la realidad última de las cosas, su verdadera esencia, de ahí que las preguntas fundamentales sean: ¿qué es o en qué consiste esta realidad? ¿Es una o múltiple?, ¿es móvil o inamovible?, ¿está sujeta al cambio?, ¿es posible conocerla por la experiencia o sólo es inteligible? etc., es decir, toda la problemática objeto de la filosofía. Para la filosofía griega dos problemas fueron especialmente candentes: la unidad y el cambio de la realidad última.

[2] Véase John H. Randall Jr., *Aristotle*, Nueva York, Columbia University Press, 1963, p. 169.

La realidad, como se presenta a nuestros sentidos, es la de un perpetuo cambio o devenir, tanto cuantitativa como cualitativamente: los astros cambian sus posiciones, el hombre nace, crece, muere; el día y la noche se suceden; el frío y el calor se intercambian; se pasa de la ignorancia al saber; se dan por igual grandes cambios sociales y políticos; así, se ha señalado la enorme influencia que tuvieron en el pensamiento de los presocráticos las grandes transformaciones políticas que se dieron a partir del siglo VI a.C., que culminaron con las guerras médicas.[3]

Postulado común de la filosofía griega fue que, bajo los cambios continuos que el universo ofrece a nuestros sentidos, subyace una realidad que no cambia; éste es el axioma básico de la metafísica, y el verdadero conocimiento es alcanzar esta realidad.[4] Thales sería el primer pensador conocido que se planteó la pregunta: ¿cuál es la esencia de esa realidad, de ese elemento subyacente al cambio? Es lo mismo que Aristóteles nos refiere en el primer libro de la *Metafísica* cuando explica el problema del conocimiento:

> Aquello de lo que todos los particulares derivan su existencia [...] y a lo que finalmente devuelven su existencia —la sustancia subyacente que permanece sin cambios aunque sujeta a cambios de forma— es a lo que se llama el "elemento" y "origen" de las cosas individuales; y de ahí el postulado de que nada se crea ni nada se destruye, puesto que esta "naturaleza esencial", en este sentido del término, se preserva continuamente.

A esta "naturaleza esencial", a la que los jónicos llamaron "principio" (*arxé*), es a la que algunos presocráticos interpretaron de una manera diferente.

[3] *Los filósofos presocráticos: de Homero a Demócrito*, prólogo, traducción y notas de Federico Ferro Gay, México, SEP, 1987, p. 52.

[4] Véase Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, p. xi.

Antes de considerar las principales opiniones anteriores a Aristóteles, es preciso hacer una aclaración sobre los diversos sentidos del término naturaleza. En un primer sentido, tal como la entendemos hasta la fecha, naturaleza se refiere al conjunto de cosas aparentes (ríos, montañas, mares, fauna, flora, etc.); para los griegos, sin embargo, la naturaleza no sólo era este conjunto de cosas, sino además el principio mismo del que éstas derivan o proceden.[5] Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, conserva este mismo sentido de "fuerza generadora de los seres vivientes" y no sólo el conjunto de las cosas creadas.[6] El otro sentido se refiere a la naturaleza específica y particular o individual de cada ser que Aristóteles define también como un principio: "el principio del primer movimiento —quizá es mejor decir del 'cambio'—, inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia esencia".[7] Es a este último sentido al que preferentemente nos referiremos a lo largo de este trabajo.

Podemos reducir a cuatro las principales opiniones que Aristóteles encuentra en relación con el ser y el cambio:

1) la solución *eleática* cuya explicación es negar el cambio; su principal expositor, Parménides, tomó una de las pocas posiciones metafísicas radicales que se han dado en occidente, la absoluta negación del cambio en total oposición a Heráclito.[8] Todo está en reposo: *a*) hay solamente un ser; *b*) el ser es inmóvil; *c*) el ser es eterno; el ser no tiene principio ni fin.

[5] *Metafísica,* Libro Delta 4, 1014b 16ss. Naturaleza, *fúsis*, significa 'generación', del verbo *fúo*; es el principio (*arxé*) del cual emergen los seres particulares.

[6] *Summa Theologica*, I, q.10, a.1.

[7] *Física,* III, 200b 12. Hippocrates G. Apostle, *Aristotle's Metaphysics,* Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1966, p. 77, traduce Libro Delta 4 1014b 16ss como: "the source (the moving cause or principle) from which motion first begins in each natural thing".

[8] Véase José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 1025. Véase también *The Encyclopaedia of Philosophy,* Paul Edwards (ed.), Nueva York y Londres, MacMillan, 1972, y las obras citadas anteriormente sobre los presocráticos de K. Freeman y F. Ferro G.

Los fenómenos de la naturaleza son tan solo parte del mundo de la ilusión, son "opiniones de los hombres", no son propiamente verdades, aunque tampoco falsedades completas.

2) la solución *pitagórica* y *platónica* que pretende separar a los seres que se mueven de las realidades inmóviles. Para Pitágoras el principio del devenir y lo múltiple es una realidad ideal: las relaciones matemáticas. Para Platón, el cambio es propiedad de las cosas en tanto copia o reflejo de las Ideas.

3) la solución *heracliteana*: la realidad es movimiento; esa es la esencia misma de la realidad y no hay nada permanente.

4) la solución *pluralista* (Empédocles, Anaxágoras y Demócrito). Empédocles nos explica los fenómenos naturales debidos a la mezcla de cuatro elementos o principios eternos: agua, fuego, tierra y aire. Las cosas nacen y perecen por unión y separación de los mismos, pero no hay propiamente nacimiento o generación de los seres; esto es únicamente "una manera de hablar de los hombres", sólo existen simples combinaciones y separaciones de lo mezclado.

Demócrito, cuya explicación podría considerarse una síntesis de Heráclito y de la escuela eleática, sostiene también una incertidumbre acerca de las impresiones sensibles. Para él, el ser no es uno sino un número infinito de átomos que se diferencian entre sí no por sus cualidades —como las "homomerías" de Anaxágoras—, sino cuantitativamente: por su orden, figura y posición. La unión y separación de estos átomos que son eternos e incausados es lo que explica la existencia de las cosas a la que se llega no por azar sino por rigurosa causalidad: "todo acontece por razón y necesidad".

Anaxágoras, de modo semejante, afirma que nada se engendra ni se destruye, se trata sólo de una simple mezcla y combinación de un número infinito de elementos, gérmenes o semillas, y ésta es la explicación del cambio de las cosas.

La posición de Aristóteles es exactamente la opuesta: la afirmación de un verdadero cambio en los seres. Se da un auténtico "llegar a ser", una verdadera "génesis" (el significa-

do etimológico de *fúsis*; no se trata de un simple agregado y "desagregado" de elementos que en sí mismos nunca cambian. Aristóteles está en contra de los que sólo aceptan una mera sucesión de los más diversos estados o modos de aparecer de las cosas y niegan que los seres tengan en sí un "poder" que, al ponerse en "operación", produce una verdadera transformación.

Para él, una cosa sólo puede llegar a ser o convertirse en lo que tiene el poder para llegar a ser (una semilla de naranjo no puede convertirse o llegar a ser un perón o un manzano, por ejemplo); en otras palabras, una cosa se convierte o llega a ser sólo lo que ya realmente *es*, aunque "en potencia". El proceso de cambio es la "actualización" de lo que estaba en potencia por un poder de la cosa misma. Así, la "naturaleza" o "génesis" es un *arxé*, un "principio", una fuente o causa operativa igual que la "vida" (*psyche*).

Para explicar mejor lo específico del cambio o transformación "por naturaleza", Aristóteles distingue tres clases de procesos: *1*) por naturaleza, *2*) por arte y *3*) por violencia. En los dos últimos el cambio se debe a una causa, un *arxé*, o principio externo al sujeto del cambio. El comportamiento de los seres *naturales* no deriva de un agente exterior; sus cambios deben entenderse como el resultado de una "tendencia" (*hormé*) "implantada" en ellos, una tendencia a cambiar de un modo específico, o sea, de "acuerdo con su naturaleza" y no de otro modo.

Así podemos entender la definición que da Aristóteles de naturaleza en varias ocasiones, como "el principio inmanente o intrínseco del movimiento (del cambio, o quizá mejor, del proceso de cambio) en una cosa".[9]

[9] *Física III*, 200b 12; II,192b 8; *Metafísica*, Libro Theta 3, 1014b; Libro Epsilon 1,1024b 19-20; *De Anima II*, 1,412a 27; *De Coelo III*, 2, 301b 17, etcétera.

Aristóteles continúa explicando cómo debe entenderse este "poder" inmanente de los seres naturales. En realidad se trata de un principio *pasivo* aunque parezca contradictorio; es un "poder" de "ser movido" y no de moverse por sí mismos.[10] La "potencia" necesita de un agente exterior para ser "actualizada". La naturaleza no es una causa eficiente; para que una piedra caiga, se necesita un agente externo que la mueva. La naturaleza no hace nada y, sin embargo, sin ella ningún agente o causa externa podría hacer nada. Podríamos decir que naturaleza y agente externo se complementan.

Un agente externo pone en movimiento un proceso de cambio; pero ese cambio se da porque la cosa puesta en movimiento tiene el poder de cambiar. Sin ese poder, no habría cambio, y la acción del agente externo quedaría sin efecto. El agente externo tampoco puede modificar el sentido del cambio: "una cosa cambia o se convierte sólo en aquello en lo que tiene poder para convertirse",[11] es decir, nadie puede alterar su naturaleza ni el Motor Inmóvil (Dios). Esta limitación impuesta a la causa primera, como es el hecho de que los seres naturales tengan en sí un poder, aunque pasivo, pero que nada ni nadie pueda modificar, no fue fácil de entender y aceptar por los teólogos musulmanes como veremos, ya que restringiría el poder absoluto de Dios, quien "puede hacer cuanto le plazca".

Aristóteles, al comparar "naturaleza" con "tendencia" u orientación (*hormé*, que también significa 'instinto'), nos conecta con otro de los temas fundamentales de su filosofía, el de la *teleología* o "finalidad", la orientación de la naturaleza hacia un fin determinado y preciso. Esta "tendencia" es un impulso que lleva a los seres naturales a la realización de su

[10] Como correctamente traduce J. Randall, *op. cit.*, p. 172, cuando Aristóteles define la física: "the science of that kind of being that has the power of being moved", en *Metafísica*, Libro Epsilon I,1025b 19.

[11] *Física III*, 1, 201a 10-11, la definición de cambio (*kinesis*).

propio fin, del objetivo para el que existen: la urgencia de perfeccionar su propio ser, la actualización de su potencia. La naturaleza es un orden inteligible, teleológico, funcional, de movimientos o cambios; "un sistema de 'leyes' naturales en función del cual deben entenderse todos los cambios o procesos naturales".[12]

La naturaleza debe ser entendida en términos de una finalidad, y la razón última de esta orientación es Dios, como El Amado. Dios mueve al mundo no como causa eficiente, sino por el poder de su atracción, ya que Él es La Perfección Autosuficiente, algo similar a la idea platónica del Bien.[13]

Finalmente, para Aristóteles, tanto la naturaleza específica, o sea el principio intrínseco del cambio, como los procesos mismos del mundo natural, son datos de la experiencia cotidiana, evidentes por sí mismos, y lo que es evidente, como los primeros principios, no necesita demostración.

El concepto de naturaleza y el islam

Al pasar a hablar del islam, se impone ante todo distinguir los diversos estratos o élites intelectuales que intervinieron en la creación de la civilización islámica. Hay cinco grupos de pensadores que de manera especial contribuyeron a la formación y desarrollo de la civilización islámica en general, y en alguna forma, directa o indirecta, de su pensamiento político.

Estas élites intelectuales fueron antagónicas entre sí, compitiendo porque su versión o interpretación del islam fuera adoptada por los gobernantes y por el pueblo como la oficial y única. Estos grupos, algunos de los cuales pudieran ser

[12] J. Randall, *op. cit.*, p. 175.

[13] Michel Pierre Lerner, *La Notion de finalité chez Aristôte*, París, PUF, 1969, pp. 162 y ss. y J. Randall, *op. cit.*, p. 139.

calificados de escuelas y otros como meras corrientes de pensamiento, estuvieron en contacto con la filosofía griega en forma más o menos cercana e intensa, y tomaron diferentes actitudes ante ella: *1*) los filósofos, *2*) los teólogos, *3*) los juristas y doctores de la ley, *4*) la burocracia persa o persianizada y *5*) los místicos.

Como es normal en el proceso de desarrollo histórico de toda sociedad humana, tarde o temprano deberán encontrar y confrontarse las formas de pensar, actuar, y organizarse de otras sociedades; y esto es aun más válido para el caso de una religión que tiene pretensiones de universalista. En el momento en que la umma islámica afronta y se compara con otras culturas y civilizaciones, no cabe duda de que se encuentra en desventaja. La comunidad islámica es casi recién nacida, surgida unos dos siglos atrás y congregada en torno de una supuesta revelación. Esta comunidad cuenta prácticamente con su Corán y una casi nula especulación o cuerpo doctrinal.

Con base en el libro sagrado y en la vida del profeta, se fue dando la elaboración de un cuerpo legislativo que estuvo prácticamente concluido en el momento de enfrentar en forma masiva el bagaje cultural de antiguas civilizaciones, culturas y religiones, como la persa, la griega, la india, el judaísmo, maniqueísmo, zoroastrismo, budismo y cristianismo. Las ciencias cultivadas en Grecia o la India, matemáticas, geometría, astronomía, medicina, historia, etc., representaban los más grandes avances logrados por la humanidad hasta el momento. No obstante que naciones y pueblos herederos de estas tradiciones culturales hayan sucumbido ante la superioridad militar de las huestes islámicas, su acerbo cultural sobrepasa de manera abrumadora al islámico.

Muchas veces la historia ha sido testigo de cómo pueblos culturalmente atrasados, pero victoriosos por las armas, han sido sometidos y dominados por la cultura superior de los vencidos. Se podría recordar Roma por Grecia; los bárbaros

por la cultura del imperio romano; los mongoles domesticados por China. Sin embargo, ninguno de estos pueblos guerreros poseía lo que los ejércitos musulmanes: una religión por la que combatían.

Este simple hecho nos puede hacer sospechar que lo que normalmente podría haberse previsto —la absorción o desaparición del islam en las culturas y religiones conquistadas— no se lleve a cabo, o por lo menos, no en la forma prevista. En efecto, el resultado, o mejor dicho los resultados de esta confrontación no corresponden a lo que podría sospecharse. El islam salió triunfante y victorioso, aunque tampoco pudo evitar "la contaminación" de ideas y prácticas ajenas.

Esta victoria es todavía más sorprendente si consideramos la rapidez e intensidad con que las traducciones del griego o del pahlevi inundaron al islam, y el patrocinio oficial que recibieron por parte de varios califas, traductores y estudiosos de estas "ciencias extranjeras" como fueron conocidas. En este apartado nos interesa analizar la actitud hacia la filosofía griega, de aceptación o rechazo, y en particular hacia el concepto aristotélico de naturaleza como lo hemos explicado anteriormente.

Son también, por lo menos en parte, previsibles las diversas actitudes que toman miembros de una misma sociedad ante ideas, acciones o cualquier comportamiento o cosa novedosa que llega desde afuera. Y aquí sí acertamos, si juzgamos concretamente que ante las ciencias y el racionalismo filosófico se dieron tres actitudes fundamentales: la de los que deseaban adoptarlas y seguirlas sin más cuestionamientos ni escrúpulos, ni siquiera de tipo religioso, por considerarlas valiosas y como la máxima expresión de la razón humana; la de los que tomaron una actitud de desconfianza y aun de rechazo por considerarlas un desafío o negación de algunos "dogmas" islámicos, y, finalmente, la de los que abogaban por tomar lo útil y desechar lo inservible: los conciliadores. Veamos cómo se concretaron estas actitudes.

Los filósofos musulmanes

Prácticamente en todas las épocas y latitudes, los filósofos son considerados como una especie distinta de hombres por dedicarse al estudio de cosas tan abstrusas e "inútiles" para el común de los mortales; y así eran vistos en el mundo islámico. Este desdén no habría tenido la menor importancia de no haber sido porque, muy pronto, quedaron al descubierto algunos de los postulados de la filosofía griega que fueron adoptados sin cambio por los filósofos musulmanes, y que estaban en total contradicción con doctrinas contenidas o avaladas por el Corán mismo.

Son tres los puntos clave que desatarían los ataques, las condenas o hasta una implacable persecución a muerte, dependiendo de la mayor o menor tolerancia de sus enemigos. De no haberse combinado el estudio de la filosofía con el de la medicina –lo que permitió la protección de califas o príncipes– es posible que el estudio de la filosofía dentro del mundo islámico hubiera tenido una duración aún más corta.

Algunos expertos consideran que no puede hablarse de una filosofía "islámica" en sentido estricto,[14] ya que su originalidad se limita a cuestiones particulares. Se juzga que hubo más asimilación que creación. En cambio, se le reconoce enorme importancia por haber sido el vehículo de trasmisión del pensamiento griego hacia el occidente. Su relevancia se situaría más hacia afuera que hacia dentro del mundo islámico.

Esta filosofía es una extraña mezcla de aristotelismo y platonismo, o mejor neoplatonismo, en su afán por conciliar la doctrina de los dos grandes maestros; se prefiere a veces más a uno que a otro dependiendo de cada filósofo, aunque en general predomina Aristóteles con excepción de la filoso-

[14] Así opina T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Nueva York, Dover Publications, 1967, p. 29, quien señala que no se discuten problemas nuevos ni se ofrecen soluciones nuevas a viejos problemas.

fía política que es totalmente platónica, ya que *La política* de Aristóteles, o no se conoció, o muy tarde o incluso nunca fue traducida.[15] La física y la metafísica de Aristóteles se recibieron y adoptaron sin cambios, de ahí que los filósofos musulmanes perpetuaran los "errores" del racionalismo griego contrarios al islam que pueden reducirse a tres principios: la eternidad del mundo, que niega la creación del mundo *ex nihilo*; el desconocimiento de Dios acerca de los particulares, sino sólo de los universales, tesis contraria a la omnisciencia divina; y la negación de la inmortalidad del cuerpo físico, que se opone a la doctrina de la resurrección de los cuerpos.[16] Estas tesis provocarían el rechazo de la filosofía aristotélica por parte de los teólogos, y la adopción de las tesis de los presocráticos, más afines al "dogma" islámico.

A pesar de la tenaz e implacable oposición, condenas y persecución por parte de los juristas, teólogos y pueblo en general, los filósofos permanecieron inmutables y no hicieron mayor esfuerzo por conciliar la filosofía con el islam. En la confrontación entre el racionalismo griego y el islam; entre la razón y la revelación, los filósofos tomaron el partido de la razón.

Esta osadía de los filósofos se pagaría muy caro. No sólo la filosofía misma y las ciencias, sino toda muestra de racionalismo serán vistos con desconfianza y desterrados por largos siglos del mundo islámico, contrariamente a lo sucedido en el occidente, donde se dio un rotundo triunfo de la razón como la expresión de la cualidad suprema del hombre. Esta visión fue totalmente compartida por los filósofos musulmanes.

[15] R. Walzer, *L'Eveil de la philosophie islamique*, París, G. Geuthner, 1971, p. 26; G. Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, París, Payot, 1947, p. 14; De Boer, *op. cit.*, p. 27.

[16] Ibn Rushd (Averroes), *Kitab fasl al-maqal* (*El Tratado Decisivo*), R. Lerner y M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1978, pp. 171 y ss.

Para ellos, la razón humana, el *'aql*, es el órgano del conocimiento perfecto, y es superior a cualquier otra forma de conocimiento incluida la religión. Eran partícipes de la teoría, supuestamente muy difundida en el área,[17] de que las religiones son sólo "símbolos" de la verdad, pero no la verdad misma, y que en cierto sentido todas son igualmente verdaderas y tienen los mismos derechos, pero están subordinadas a la filosofía, que sería la "religión" por excelencia.

Este tema de razón-revelación, o filosofía-religión, lo encontramos casi invariablemente en todos los filósofos musulmanes. Así, por ejemplo, en Al-Farabi (872-950), la décima inteligencia separada, que es el intelecto en acto y que a su vez para los filósofos musulmanes se identifica con el ángel de la revelación (Gabriel) y con el Espíritu Santo, se une a los filósofos mediante el *'aql* humano, y a los profetas mediante la facultad de la imaginación.[18]

Esto viene a dejar claramente asentado que el origen de la filosofía y de la religión es el mismo, por lo que no puede haber discrepancia entre razón y revelación; sin embargo, hay una diferencia cualitativa entre ambas como la hay entre la realidad misma y su símbolo.

El mismo tema es más ampliamente desarrollado por dos filósofos de la España musulmana, Ibn Bajja (Avempace) (nacido a fines del siglo XI, muerto en 1138) e Ibn Tufayl (nacido en la primera década del siglo XII, muerto en 1185). Para alcanzar la vida eterna es suficiente la acción dirigida por la razón, nos dice Avempace;[19] incluso parece otorgar demasiado peso a la razón.

Con igual énfasis, Ibn Tufayl afirma los sorprendentes poderes de la razón humana en su célebre Tratado *Hay ibn Yaqzan*, título con el nombre de su protagonista, quien, como

[17] G. Quadri, *op. cit.*, p. 62.

[18] H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, p. 227 y 231.

[19] De Boer, *op. cit.*, p. 180.

un Robinson Crusoe, aparece en una isla solitaria, y basado tan sólo en sus observaciones y reflexiones va descubriendo poco a poco las diversas leyes de la naturaleza, de los cielos, la existencia de Dios, la naturaleza de su propio ser, hasta llegar a lo que parecería imposible con la sola razón humana: la visión y experiencia mística de Dios.

Cuando Ibn Yaqzan finalmente entra en contacto con los habitantes de la isla cercana y fracasa en su intento por instruirlos y elevarlos a un plan superior, se dará cuenta de que la filosofía y la religión son dos formas de la misma verdad; pero las masas son incapaces de un conocimiento puro de la verdad, por lo que para las multitudes es suficiente la religión, una verdad presentada en forma sensual y mediante símbolos. La religión es una disciplina con una función social: el mejoramiento de la masa. Es institucional, no individual como la filosofía.[20]

En forma similar, el más grande filósofo aristotélico andaluz, Averroes (1126-1198), dirá que la religión es para mejorar a los hombres, no para instruirlos; su objetivo es la obediencia, no el conocimiento y la ciencia, las dos están de acuerdo pero buscan distintos fines. La filosofía es la forma más elevada de la verdad y el modelo más sublime de religión.[21]

En cuanto al concepto de naturaleza específica, los filósofos musulmanes siguieron fielmente al maestro Aristóteles. Bastará citar a tres de ellos. Avicena (980-1037), tal vez el más erudito y completo de los filósofos musulmanes, un verdadero genio, da la siguiente definición de naturaleza individual *(tabi'a)*: "es por su esencia el primer principio del movimiento del ser en el que se encuentra y de su reposo esencial; en breve, es el primer principio de todo cambio y de toda

[20] De Boer, *op. cit.*, pp. 183 y ss.; M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Wiesbaden, O'Harrassowitz, 1963-1966, pp. 530-537.

[21] De Boer, *op. cit.*, pp. 191-199.

estabilidad esencial".[22] En el mismo sentido que Aristóteles agrega que una cosa puede ser movida por tres agentes: la naturaleza, la voluntad y la violencia; la primera, sin embargo, no es una causa del movimiento. Dice también que la naturaleza individual "es la esencia en cuanto principio de actividad" y que ésta se mueve por el deseo natural de las almas y de las inteligencias que tienden a la imitación del Bien supremo.[23]

En la misma forma se expresa Ibn Rushd (Averroes): "la palabra naturaleza se aplica al conjunto de las cuatro especies de mutación, que son generación y corrupción, movimiento de traslación, crecimiento y mutación. *Dícese también de las formas que son el principio de tales movimientos* a las cuales se les da con más razón el nombre de naturaleza, en especial a las que son simples, porque las orgánicas reciben más bien el nombre de almas".[24] Igualmente afirma: "pertenece a la naturaleza lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento; lo que es movido del exterior (desde fuera) no es naturaleza; así los objetos de artificio".[25]

De igual manera Ibn Bajja nos dice que "entre el primer motor inmóvil y lo inanimado, la substancia del alma ocupa una posición intermedia por cuanto es un ser que se mueve a sí mismo".[26]

Lo expuesto anteriormente nos muestra que los filósofos musulmanes y la pequeña élite que compartía sus puntos de

[22] *K. fi al-Hudud* (*El libro de las definiciones*) p. 86.

[23] A. M. Giochon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, París, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 45-47.

[24] "*Wa yaqulu aidan 'ala suwwar allathi hya mubdan hadhihi al-harakati*", Averroes, *Compendio de metafísica*, texto árabe, traducción y notas de C. Quiroz R., Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919, p. 35 del texto árabe y p. 55 de la traducción. Las cursivas son mías.

[25] S. van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, Brill, 1970, p. 174, quien hace notar la fidelidad con la que Averroes sigue a Aristóteles en este tema.

[26] De Boer, *op. cit.*, p. 178.

vista estaban en una posición equiparable a la de la Europa cristiana, en donde la razón humana logró imponerse sobre la religión, como el último árbitro y criterio decisivo en el ámbito de la acción social, por lo menos.

En el mundo del islam, la filosofía, las ciencias y en general cualquier actividad que erigiera al *'aql* como el principio rector de la vida social o privada, no tuvo el mismo éxito que en el occidente. Después de un rápido florecimiento, la filosofía sucumbió en su intento por imponer su visión del mundo y de la sociedad ante los implacables ataques de juristas, teólogos y místicos.

El racionalismo filosófico no dejó una huella permanente en el islam, ni fue relevante en la formación de sus instituciones y pensamiento políticos; por el contrario, fue considerado incompatible con los principios, valores y doctrinas de otras élites intelectuales que también luchaban por ser reconocidas como las oficiales y únicas de la umma islámica, y que lograron derrotar y desterrar a la filosofía y al racionalismo del mundo islámico. Podríamos suponer que si esta élite filosófica hubiera logrado imponerse como la "ideología oficial" de la comunidad islámica, se habría dado una orientación y un desarrollo ideológicos parecidos a los del occidente.

La teología islámica

Si los filósofos musulmanes no se preocuparon por conciliar filosofía y religión, debido probablemente a la idea que tenían acerca de ambas, la ciencia que podemos llamar teología islámica fue la que tomó a su cargo encontrar la armonía entre razón y revelación. Los teólogos musulmanes realizaron el gran esfuerzo por presentar un islam aceptable, lógica y racionalmente, a la mente más exigente; de ofrecer una religión a la altura y desarrollo intelectual de las grandes religiones de su época. Este objetivo los coloca ya de entrada

en contra de los filósofos, quienes prefirieron aceptar ciertos postulados filosóficos en contra de la verdad revelada, como, por ejemplo, la eternidad contra la creación del mundo.

Kalam es el nombre técnico que designa la ciencia que se ocupa de estudiar, analizar, explicar y defender mediante el uso de la razón humana y de la lógica —una ciencia predilecta de la filosofía— las enseñanzas coránicas que los musulmanes deben creer como reveladas. Usando un término cristiano, diríamos que es la ciencia que estudia el "dogma" islámico. Aunque la palabra kalam tiene varios significados,[27] a un afirmación o proposición expresada en forma lógica o dialéctica se le dio el nombre de kalam, de manera similar a lo que hace la escolástica cristiana. Al que se ocupa por cultivar esta ciencia se le llamó *mutakállim* (en plural, *mutakallimún*), que algunos estudiosos prefieren traducir no simplemente por teólogos, sino por teólogos dialécticos.

El Corán, como el resto de los libros "sagrados" de otras religiones, difícilmente puede ser considerado como un tratado y menos sistemático de creencias; éstas aparecen mezcladas con mandamientos y prohibiciones, historias, narraciones y exhortaciones generalmente de tipo moral. De esta suerte, las élites o grupos que asumen el papel de líderes religiosos y expertos en esta materia, tarde o temprano deberán desenmarañar y entresacar las enseñanzas fundamentales y las creencias que deben ser aceptadas como los "dogmas" esenciales de esa religión, así como de sus mandamientos y prohibiciones sustanciales.

En el islam esta ocasión fue propiciada por acontecimientos internos y externos. A raíz del asesinato del tercer califa, Uthmán ibn Affán (r. 644-655) y de las luchas por el poder político que ocasionaron una desastrosa guerra civil de la que salieron triunfantes los omeyas —con oposición de gran

[27] Véase *The Encyclopedia of Islam* y *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, J. Brill, 1974, pp. 210-214.

parte de la comunidad por su "mundanidad y poco apego a los preceptos del islam"—, surgió la necesidad apremiante de definir quién es un verdadero musulmán; qué es lo que lo constituye como tal; si basta su simple profesión de fe o si son necesarias las buenas obras; si el que comete un pecado grave sigue siendo musulmán o si queda excluido de la comunidad, y en tal caso, es obvio que no puede ser el califa; quién debe ocupar este puesto y qué requisitos debe llenar; etcétera.

Por otra parte, como resultado de las enormes conquistas territoriales, los musulmanes entraron en contacto no sólo con la filosofía griega, sino con creyentes de otras religiones: judíos, cristianos, zoroástricos, maniqueos y budistas principalmente, lo que hacía imperante una teología apologética del islam para mostrar su verdad ante los ataques y divergencias de estas religiones más sofisticadas, e incluso refutarlas, como fue muy frecuente entre los teólogos musulmanes. Nuevos temas surgieron: concepción de Dios, del mundo, del hombre; atributos divinos; predestinación y libre albedrío, este último con implicaciones políticas.

Poco a poco fueron apareciendo grupos y corrientes de pensamiento político y religioso, cuyas ideas pudieron formularse con mayor claridad gracias al auxilio del instrumental técnico de la filosofía griega. El primer grupo al que podríamos incluso dar el nombre de escuela, sobre todo en una segunda etapa, fue la *mutázila*. Ni el origen ni el nombre de esta gran corriente teológica están del todo claros; pensamos, con S. Nyberg[28] que en sus inicios tiene implicaciones políticas, y que al igual que el shiísmo y los jariyitas surge de una insatisfacción política que se expresa en términos religiosos en ausencia de una ideología política no religiosa.

Su nombre vendría del verbo *i'tazala*, con el significado de 'tomar una actitud neutral' en el conflicto entre los califas

[28] *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 421.

Alí y Uthmán, según lo interpreta el historiador al-Mas'udi,[29] que después se reflejaría en uno de los cinco principios que distinguieron su doctrina, llamado el de la "posición intermedia" (*manzila baina manzalatáin*), o sea, el que peca gravemente no es ni musulmán ni no musulmán, sino que se encuentra un un estadio intermedio; esto refleja una actitud de neutralidad y no querer comprometerse.

Sin embargo, en tiempos de la dinastía abasí encontramos a la mutázila muy ligada a la shía y a la corte; tanto así que sus partidarios lograron que contara con el patrocinio califal y fuera declarada e impuesta por el califa como el "dogma" oficial, apoyada por la famosa *mihna*, una especie de "santa inquisición" que obligaba a los qadis a profesar la versión mutazilí so pena de encarcelamiento u otros castigos.[30] Este privilegio duraría muy poco tiempo; implantada por el califa al-Mamún (r. 813-833) hacia el año 832 y preservada por su sucesor al-Wathiq (r. 842-847), fue oficialmente abolida por su sucesor el califa al-Mutawakkil (847-861) en el año 848. En seguida la mutázila pasaría de verdugo a víctima, y, obligada a la clandestinidad, paulatinamente desapareció.

Sería, sin embargo, una simplificación explicar a la mutázila solamente por motivos políticos. Fue con la misma intensidad y pasión una defensora del islam ante los filósofos y ante las diversas religiones y herejías que aparecieron en el territorio islámico; fue pues, también, una escuela eminentemente apologética, deseosa de presentar la religión islámica depurada de los antropomorfismos, literalismos y concepciones ingenuas y burdas acerca de Dios y el Corán,[31]

[29] *Murúy al-Dhaháb* (*Las praderas de oro*), vol. VI, El Cairo, Matbaat al-Azhariya, 1885, p. 22.

[30] Véase *mihna* en la *Encyclopaedia of Islam*, o en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 377 y ss.

[31] La mutázila no fue pues, una escuela de "librepensadores", como se creyó en un principio, sino de defensores del islam. Para ellos, la razón, el *'aql* se subordina a la revelación.

comunes tanto entre las masas incultas como entre la mayoría de los juristas, quienes se opusieron y resistieron ante la pretensión de la razón humana de querer "someter a juicio" la "Palabra eterna e increada de Dios" que es la revelación coránica. No se debe tocar al Corán; hay que aceptar literalmente lo que dice. En este sentido, la mutázila se coloca como intermedia entre el racionalismo puro de la filosofía y el tradicionalismo conservador de los doctores de la ley. Aunque, en realidad, sus tesis están más cerca de la filosofía que de las del islam de los juristas.

Si bien dijimos antes que la mutázila puede ser considerada una escuela, esto no significa absoluta unanimidad en las doctrinas de sus seguidores, ni la misma evolución en sus opiniones. En sus inicios, tiene una predilección por cuestiones éticas y algunos de sus seguidores profesan concepciones bastante materialistas sobre Dios y el espíritu o alma. En una etapa posterior, prevalecen las cuestiones más especulativas y concepciones más refinadas. A veces los mismos musulmanes no se deciden si clasificar o no a algún teólogo dentro de esta escuela.[32] La doctrina mutazilí se puede resumir en cinco puntos fundamentales.[33]

1) Tawhid. Se afirma la más estricta unidad, o mejor, unicidad de Dios, contra cualquier forma de dualismo, sea de parte de los tradicionalistas, del extremismo shiita o del maniqueísmo. Se niega que los atributos divinos tengan existencia separada o distinta de la esencia divina. Se afirma contundentemente que el Corán es *creado*, postulado que provocó la más violenta reacción y oposición de los juristas y

[32] Cuando el célebre al-Ash'ari (873-935) escribe el *Maqalat al-islamiyín* (*Sobre las sectas islámicas*), una obra que resume con precisión todas las doctrinas profesadas en su tiempo o anteriores, la mutázila no se presenta como una escuela bien definida, y aparecen divergencias entre sus seguidores. De hecho se fundaron dos centros antagónicos, uno en Basra y el otro en Bagdad. Véase M. Allard, *Le Problème des attributes divins*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1965, p. 124.

[33] Véase por ejemplo M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, Edinburg University Press, 1962, pp. 63-68; *Shorter Enciclopaedia of Islam*, p. 425 y ss.

teólogos de otras escuelas; fue impuesto por la fuerza por medio de la *mihna*. Se niega cualquier semejanza entre Dios y sus criaturas, de ahí que muchos pasajes del Corán deban ser interpretados alegórica o simbólicamente (Dios no tiene manos ni cuerpo; Dios no está sentado en su trono, etc.). Se niega la visión beatífica (el hombre no puede ver a Dios ni siquiera después de su muerte).

2) 'Adl o justicia divina. Se afirma que Dios no es el creador del mal ni podría castigar al hombre si éste no fuera responsable de sus actos; el hombre, por lo tanto, es libre y tiene la capacidad o el poder para *crear* sus actos. La justicia divina obliga a Dios a crear siempre lo mejor para sus criaturas.

3) La Promesa, el paraíso o el infierno, de acuerdo con la conducta del hombre. Independientemente de que Dios haya revelado al hombre lo que es bueno y lo que es malo, el hombre es capaz de conocer el bien y el mal por medio de la razón. Lo bueno o lo malo de las cosas es obvio, y no requiere del apoyo del Corán. La bondad o maldad, igual que lo bello o lo feo, son cualidades intrínsecas de las cosas. Dios prohíbe una cosa porque es mala, y no una cosa es mala porque Dios la prohíba.[34]

4) La posición intermedia entre ser musulmán y no serlo, que ocupa aquel que peca gravemente, y que como señalamos anteriormente tiene claras implicaciones políticas en relación con el califato.

5) La obligación de comandar el bien y de prohibir el mal, que de nuevo permite una injerencia en los asuntos públicos de la comunidad, y que incluso puede justificar una

[34] M. M. Sharif, *op. cit.*, pp. 62 y ss y 201; el *asharismo*, que se impondrá como la "ortodoxia" del islam sunnita, rechaza el carácter moral intrínseco de las cosas y que éste pueda ser conocido por la sola razón humana; "sólo por la ley (revelada) sabemos lo que es bueno o malo"; véase L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, París, J. Vrin, 1948, p. 430.

revuelta contra el poder político, como ha sido el caso con algunos de los movimientos militantes contemporáneos.

Señalamos antes que la mutázila trata de dar su interpretación del islam, desprovista de conceptos burdos acerca de Dios, y al mismo tiempo defender al islam de algunos postulados filosóficos inaceptables, si no heréticos. Teniendo en cuenta, además, sus cinco tesis antes mencionadas, uno podría concluir que la mutázila no sólo rechazaría la visión tradicionalista, sino que podría ser tratada como una escuela filosófica más.

Dos postulados, en especial, llaman la atención; el primero, que el hombre tiene en sí mismo el poder para crear sus actos, y el segundo, que las cosas son intrínsecamente buenas o malas, y por lo tanto, que su bondad o maldad no depende de que Dios las ordene o las prohíba. Estos dos principios nos pueden hacer creer que esta escuela estaría sustentando tales afirmaciones, basada en la idea que de tanto el hombre como todo ser tiene en sí un principio interno de acción, que es lo que Aristóteles llamó "naturaleza" específica; sin embargo, no es éste el caso.

Tanto la mutázila como el asharismo, que finalmente se impondrá como la teología "ortodoxa" del sunnismo, rechazan absolutamente la idea de naturaleza, de un principio interno, e independiente de Dios, que mueva al hombre a la realización de su fin. En una reacción violenta contra el racionalismo filosófico, que postula la eternidad del mundo, e implícitamente una cierta semejanza del hombre con el Creador, la teología islámica, casi por unanimidad, defiende una *continua* creación por parte de Dios de todas las cosas.

La escuela mutazilí, al igual que la asharita, sostiene que todo, el hombre, la naturaleza exterior, incluso el espíritu y alma humanos, tanto en vida como después de la muerte,[35] está formada por átomos (partículas indivisibles) que sólo

[35] Así lo afirma al-Ashari, véase G. Quadri, *op. cit.*, p. 41.

duran un instante, dejan de existir y vuelven a ser constantemente recreadas por Dios.

La adopción de la teoría atomista por parte de la teología islámica es el triunfo del poder absoluto e indisputable de Dios sobre toda la creación, incluido el hombre y, a su vez, como la otra cara de la moneda, una disminución de la realidad misma, del hombre y de todo lo que existe. Si todo está dejando de existir a cada instante y es vuelto a ser creado por Dios, todo viene a reducirse a una mera apariencia, sin forma ni esencia permanentes, sin naturaleza propia.

Ese poder que la mutázila otorga al hombre para realizar sus actos buenos o malos, aparenta ser el mismo que el de la noción aristotélica de naturaleza. Sin embargo, la concepción misma de ese poder, como lo postula la mutázila, nos muestra a un ser humano muy disminuido, y su postura muy lejana de la metafísica de Aristóteles y la de los filósofos musulmanes. Ese poder, si bien la mutázila exige que sea anterior al acto, termina con el acto mismo. En realidad, es un poder que Dios confiere al hombre sólo momentáneamente para que el hombre sea el responsable de sus actos y no pueda atribuírsele su mal a Dios, o que Dios castigue injustamente al hombre si éste no fuera el dueño y creador de sus acciones.

Para los tradicionalistas, sin embargo, aun esta ínfima participación en el hombre del poder de Dios fue excesiva, puesto que el Corán enfáticamente afirma que "Dios es el creador de todas las cosas" (13, 16); había que despojar al hombre de ese poder que no le pertenece.

Otorgar este poder al hombre, y la afirmación de que el Corán mismo es creado, máxime cuando fue impuesta por la fuerza como doctrina oficial, fueron, sin duda, las afirmaciones que suscitaron la reacción más violenta contra ellos; si a esto agregamos la negación de muchos de los atributos divinos que se mencionan en el Corán, era patente que la mutázila se estaba alejando demasiado del islam del profeta,

por lo que era urgente la necesidad de un acercamiento a la fe más simple de los tradicionalistas y el pueblo. No tardó en surgir el promotor de una nueva propuesta teológica.

De entre las filas de la mutázila surgió ese hombre, Abu al-Hasan al-Ashari (873-935), cuya doctrina fue finalmente aceptada como la oficial del islam sunnita.[36] En una interpretación dialéctica, el asharismo sería la síntesis entre mutázila (tesis) y tradicionalismo (antítesis); en efecto, al-Ashari pone el kalam al servicio del islam más apegado a la interpretación literal del Corán. Se podría decir que se defiende científicamente a un islam más coránico, a cambio de reconocer al kalam como una ciencia islámica.

Al-Ashari restituye al Corán su cualidad de ser la palabra eterna e increada de Dios; atributo que se otorgará simultáneamente y como consecuencia lógica a la sharía o ley religiosa, en beneficio y con gran beneplácito de los juristas. En el fondo, es un triunfo más de la interpretación juridicista o legalista del islam sobre sus competidores.

Al-Ashari deberá en ocasiones realizar un *tour de force*, o reconocer la limitación e incapacidad de la razón humana para entender y explicar a Dios. Así, acepta como *reales* todos los atributos de Dios mencionados en el Corán. Para evitar un dualismo o politeísmo, afirma que los atributos divinos "no existen ni en la esencia ni separados de la esencia divina"; simplemente "no sabemos cómo" (el famoso *"bilá kayf"*).

Por supuesto, se priva al hombre de todo poder creativo propio, ni siquiera por un instante, durante la realización de sus actos. Como lo afirma innumerables veces el Libro Sagrado, no hay más creador que Dios. El hecho de que Dios sea el único creador está implicando que Dios deba ser también el creador del mal, el creador de los actos moralmente malos

[36] Una exposición clara y detallada de al-Ashari y del asharismo se puede encontrar en casi todas las obras sobre teología o filosofía islámicas que hemos venido citando.

del hombre (de hecho, la mutázila fue acusada de ser dualista, que hay dos principios, uno del bien y otro del mal, por afirmar que el hombre es el creador de sus actos malos); sin embargo, no por ser Dios el creador del mal, debe necesariamente atribuírsele la responsabilidad del mal.

El mal es imputable solamente al hombre. Aquí interviene, quizá, la mas célebre de las teorías del asharismo, la de la "adquisición" *(kasb o iktisáb)* de los actos por parte del hombre, libre y voluntariamente, una vez que han sido creados por Dios.[37] Mientras al-Ashari formulaba su célebre teoría en Bagdad, otro teólogo menos famoso y fundador de otra corriente teológica proponía una solución similar a la de Ashari, al problema del poder creativo de Dios y su justicia, en las provincias orientales del territorio islámico: al-Maturidi (m. 944).

Aunque la distinción entre ambas teorías pueda parecer de sutilezas, vale la pena contrastarlas y mostrar su unanimidad en rechazar a la mutázila y en negar al hombre cualquier poder creativo, y por lo tanto, enfatizar la total dependencia del hombre de su Creador, quien actúa mediante el hombre.

El ser humano y toda la naturaleza aparecen casi como simples autómatas. En forma resumida, esta es la posición al-Ashari: Dios crea en el hombre tanto la resolución o determinación de hacer algo como la acción misma. El hombre no tiene poder efectivo sino adquisitivo; el hombre no tiene poder de causalidad (de ser causa de algo). La "adquisición" es la conexión del poder humano con la acción.

Según al-Maturidi, la acción externa, la inclinación, el motivo y la voluntad de hacer algo son actos de Dios; en cambio, la dirección del poder humano hacia una de las posibles acciones, es "adquisición" y no obra de Dios. Cuando esta resolución ha sido tomada, Dios crea el acto.[38]

[37] *Shorter Enciclopaedia of Islam*, s.v., o *The Enciclopaedia of Islam*, tanto la primera como la segunda ediciones.

[38] A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres, Luzac, 1947, p. 175.

Estas posiciones ponen de manifiesto cuánta verdad encierra el axioma de que los extremos se tocan. Tanto se afirman la trascendencia y el poder absoluto de Dios y se minimiza al hombre, que éste y el resto de todo lo creado se convierten, en último término, en parte de Dios; son como una extensión de Dios. Así, queda anulada la brecha entre ambos; pero a esta conclusión sólo llegará el misticismo islámico.

El hecho de que el asharismo tomó la defensa de la fe más simple de los juristas y tradicionalistas (una doctrina más apegada a la letra del Corán) contraria a la posición de la mutázila debió haber ayudado a que el kalam asharita fuera tolerado, aunque de mala gana.

La cerrazón y la terquedad de sus adversarios, que ofrecieron una resistencia y oposición tal vez más violenta que a la élite filosófica, puede verse entre otros elementos, en la defensa y apología que los asharitas llevaron a cabo para mostrar la necesidad de esta ciencia. Que no se trata de una profanación de la palabra eterna de Dios, ni se le está sometiendo al juicio de la razón humana para denigrarla o negarla, sino para defenderla y exaltarla.[39]

Antes de concluir esta sección sobre kalam, me parece pertinente señalar algunos de los postulados o teorías que son compartidos por la mutázila y por el asharismo, explicables por su común oposición a varias tesis de los filósofos:

[39] Al-Ashari en su obra *Risalat al-kalam*, recrimina a sus adversarios por seguir: "el camino fácil de la imitación servil *(taqlid*, repetir sin examinar lo que otros han dicho) y de acusar a los mutakallimín de innovación y herejía *(bid'a)*, por *discutir* temas tales como substancia y accidente, movimiento y reposo, átomos, etc., que si fueran necesarios a la fe, el profeta los hubiera explicado, ya que él no dejó nada sin enseñar que fuera necesario de saber, y nunca mencionó tales tópicos". A esta objeción, al-Ashari responde más o menos en los mismos términos: "Si discutir estos términos racionalmente fuera una herejía, el profeta los hubiera explícitamente prohibido; y no encontramos nunca que él hubiera dicho algo semejante". Véase texto arábigo de *Kitab al Luma'* y *Risalat istihsan al-khawd fi 'l-'ilm al-kalam*, R.McCarthy, S. J., *The Theology of Al-Ashari*, Beirut, Imprimarie Catholique, 1953, pp. 120 y ss. Véase también Tritton, *op. cit.*; reproduzco algunos de los lemas parte de la "campaña" contra el kalam, pp. 16-18: " lo que se dice bajo la autoridad de los

1) La teoría atomista, o sea que todo lo creado está compuesto por *partículas indivisibles*.[40] El mutazilita Al-Nazzam es uno de los pocos que sostienen una posición contraria: que la materia es divisible *ad infinitum*.

De la teoría atomista se derivan conclusiones importantes:

a) la continua creación por parte de Dios de todas las cosas, dado que los átomos existen tan sólo un instante;[41]

b) la negación del concepto de naturaleza. La teoría atomista es la antítesis del concepto de naturaleza, puesto que ésta es el principio interno del cambio en un ser, y es algo durable y permanente mientras ese ser exista. El atomismo no sólo niega la naturaleza sino la realidad misma; o si se quiere hablar con propiedad, la verdadera realidad permanece oculta, es la realidad divina.[42] El concepto de naturaleza se

---

compañeros del profeta hay que aceptarlo; lo que se basa en la razón hay que arrojarlo a una letrina"; "yo soy un seguidor (o imitador), no un innovador", atribuido al primer califa, Abu Bakr; "argüir (dialécticamente) lleva a la pérdida de la fe, hay que abstenerse de hacerlo". "El kalam es pelearse, son mejores las obras que la palabrería". "La destrucción de un pueblo llega por sus hombres instruidos; por mi parte, me refugio en Dios del conocimiento de los letrados"; "las herejías en el islam se deben a los extranjeros: el libre albedrío a los cristianos, y el shiismo a los persas", etcétera.

[40] Los átomos del kalam tendrían más parecido a las homomerías de Anaxágoras que a los átomos de Demócrito. Más que físico tienen un carácter ontológico. Más que partículas de materia, son momentos del ser. Véase G. Quadri, *op. cit.*, p. 41.

[41] Las explicaciones difieren en cuanto al modo como esto sucede; los átomos dejan de existir sea porque Dios destruye el accidente de "duración" en ellos, o aniquila directamente las sustancias (el asharita al-Baqillani), o bien porque Dios no crea accidentes en ellos (el asharita al-Yuwaini). Véase Tritton, *op. cit.*, pp. 179-187. Al-Nazzam sostiene también la teoría de que Dios creó todas las cosas simultáneamente, pero permanecen ocultas y latentes, y sólo poco a poco se van manifestando. El fuego, por ejemplo, está "latente" en el leño, teoría semejante a la de los cristianos seguidores de Orígenes, véase G. Quadri, *op.cit.*, p. 30.

[42] "Le concept de la nature s'evanouit devant cette doctrine", la realidad es sólo una apariencia, como dice Quadri, *op.cit.*, p. 41, o como se expresa Gardet y

interpreta como si fuera algo que limita el poder total y absoluto de Dios.

Con frecuencia se habla entre los teólogos de que el hombre está compuesto, no de una, sino de cuatro "naturalezas" contrarias, aunque más que naturalezas habría que decir "elementos": agua, tierra, fuego y aire. De la presencia de estos cuatro contrarios en el hombre se llega a la conclusión de que debe existir un agente, pero no interior (la naturaleza), sino exterior: Dios, para compaginar, neutralizar y equilibrar las acciones contrarias de estas fuerzas. Esta es una de las pruebas de la existencia de Dios;[43]

c) la negación del principio de causalidad. Es una consecuencia lógica de los principios anteriores: Dios es el único creador y no puede existir, por lo tanto, un principio interno de acción del ser que sería su naturaleza. El que a una acción determinada (causa) siga un determinado resultado (efecto), es "la costumbre de Dios" de hacer las cosas; pero no hay ninguna conexión interna entre la llamada causa y el supuesto efecto. Muchas veces tomar agua no quita la sed, ni el fuego quema, según lo atestigua la experiencia, porque Dios puede cambiar su manera de actuar, "sus costumbres"; de hecho, ésta es la forma como se explican los milagros. Si hubiera una conexión onto-

---

Anawati, *op. cit.*, p. 430: "Le kalam orthodoxe repousse la réalité ontologique intrinsèque du créé et son efficacité comme cause seconde"; o como lo explica De Boer, *op. cit.*, pp. 57 y ss: "La naturaleza perdió su eficacia"; "it is a creature of transient existence".

[43] R. M. Frank, "Notes and Remarks on the *taba'i'* in the Teaching of al-Maturidi", en Salmon Pierre (ed.), *Mélanges d'Islamologie*, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp.137-149. Los filósofos islámicos, siguiendo a Aristóteles, llaman los "elementos" también con el nombre de "naturalezas".

lógica y necesaria entre la causa y su efecto, no podría haber milagros;[44]

d) el movimiento se reduce a la mera agregación o separación de estos átomos.[45]

2) La naturaleza actúa por necesidad; se contrapone así al libre albedrío. Al hablar de naturaleza (sea el conjunto de las cosas creadas o la naturaleza específica) estamos hablando de una apariencia, puesto que no es algo permanente. "Naturaleza", para Ibn Hazm, "es la cualidad en un ser por la que éste actúa; sin embargo, es Dios quien crea los actos. Es un accidente sin inteligencia; atribuirle voluntad sería una insensatez. Cambiar de naturaleza es imposible, excepto por un milagro".[46]

3) Un efecto no puede tener dos causas. Este es un principio aceptado tanto por la mutázila como por las demás escuelas teológicas islámicas.[47] Lo señalamos por el contraste con la escolástica cristiana, que distingue entre causa eficien-

[44] La relación entre "causa" y "efecto" es una mera sucesión temporal, uno viene después del otro, pero eso es todo. Cuando Dios interrumpe esa relación, se produce el milagro. "Una causa debe tener siempre el mismo efecto; por tanto si la causa existe, no habría posibilidad de milagros", así se expresa al-Ashari, véase M. M. Sharif, *op. cit.*, p. 241. Al-Ghazali se expresa en idéntica forma: "hay sucesión de una cosa después de otra; una cosa se da *con* otra pero no *por* la otra (*'indahu wa la bihi*). Sólo en la mente se da una conexión entre causa y efecto; en realidad las causas son entidades inertes, actúan sólo por el poder de Dios. Así no sólo los milagros son algo natural, sino que toda la naturaleza es milagrosa". Véase M. M. Sharif, *op.cit.*, pp. 614-616.

[45] "Dios crea el movimiento y los átomos", al-Ashari, G. Quadri, *op. cit.* p. 40. Sobre el movimiento se elaboraron otras teorías, como la famosa teoría del "salto".

[46] A. S. Tritton, *op. cit.*, p.199.

[47] Imam El-Haramein, *El-Irchad*, J. D. Luciani, París, E. Leroux, 1938, p. 173: "es imposible que una cosa dependa de dos poderes" según la doctrina ortodoxa y la mutázila. Véase también R. Brunschvig, "Analyse mu'tazilite de la douleur", en *Mélanges d'islamologie, op. cit.*, p. 80 "une seule m'anà ne saurait avoir une double cause, et que les douleurs se multiplieraient si les causes elles-mêmes étaient multiples".

te primera o universal (Dios), y las causas segundas o particulares que "dependen" de la causa primera.[48]

Veamos ahora cuál fue la actitud de las otras élites intelectuales respecto del papel de la razón humana, y su contribución a la formación de la civilización islámica.

[48] P. Dezza, S. J., *Metaphysica generalis*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1948, p. 206. Esta última posición, de que el mismo efecto pueda tener al mismo tiempo dos causas, ha permitido la coparticipación de Dios y el hombre en la producción de un acto moralmente malo, y en el que cierta cualidad (la maldad) sea atribuible tan sólo a una de esas dos causas, o que los libros sagrados cristianos, como la Biblia, tengan simultáneamente dos autores, uno divino y otro humano. A éste último se atribuyen los errores históricos, geográficos, etc., que aparecen en la Biblia.

VI. ARISTÓTELES Y EL ISLAM, II

Los juristas islámicos

Con el nombre de juristas islámicos queremos designar al grupo de pensadores musulmanes, cuya interpretación del islam tomó un carácter marcadamente moralista y por lo tanto una predilección por el recto obrar (la ortopraxia) en menoscabo del aspecto doctrinal y especulativo de esta religión. No es que se excluyera todo contenido dogmático, sino que éste era muy simple y el énfasis se ponía en que el islam es "obediencia" a Dios, al profeta y a la revelación, y cuando se elaborare la ley, a la sharía o ley religiosa.

Como señalé en otro trabajo,[1] este grupo remonta sus orígenes al periodo de la vida misma del profeta, y estaba constituido por sus más cercanos colaboradores, especialmente "catequistas" o instructores que se enviaban a las tribus que deseaban adoptar el islam como su religión. A la muerte del profeta, este grupo informal continuó sus actividades bajo la dirección de los cuatro primeros califas. De ese grupo salían los lectores del Corán y se puede pensar que también los que presidían las oraciones en las varias mezquitas del vasto territorio islámico a raíz de las conquistas.

A partir de las luchas por el poder y la primera guerra civil, de la que salieran victoriosos los antiguos enemigos del profeta, los omeyas —a quienes se reprochaba su desinterés por el islam y su conducta moral—, los juristas islámicos

[1] M. Ruiz, *op. cit.*, pp. 81 y ss.

fueron llenando paulatinamente el vacío de liderazgo religioso que habían ejercido los primeros cuatro califas, los "rectamente guiados".

Este grupo, más bien informal, y sin un encargo oficial de nadie, con gran determinación tomó sobre sus hombros la responsabilidad de preservar la integridad de la revelación dada al profeta, y la unidad de la comunidad por él fundada. Consecuencia de la guerra civil y del triunfo de los omeyas, fue la aparición de otros grupos y corrientes de pensamiento como los jariyíes y la shía de Alí, en especial. Esto propició el inicio de la autorreflexión y especulación sobre temas esencialmente religiosos, como definir quién es un musulmán, cuál es la relación entre creer y obrar, etcétera.

Como se ve, fue ciertamente una especulación, pero centrada en cuestiones de tipo moral (sobre el recto comportamiento preponderantemente), y sobre cuestiones que tenían implicaciones políticas. En el trasfondo, lo que estaba en juego era la legitimidad de la dinastía omeya. Tanto los jariyíes como la shía tenían sus puntos de vista sobre la moralidad y otros requisitos para ocupar el liderazgo político de la comunidad.

Sea como evolución natural, o por influencias cristianas[2] —sobre todo después de que la filosofía griega hizo su aparición—, surgieron problemas teóricos y especulativos cada vez más alejados de la vida cotidiana que fueron discutidos y analizados con los métodos más sofisiticados de la filosofía. No es extraño que los juristas vieran con malos ojos el surgimiento de simpatizantes tanto de la filosofía como del kalam, quienes deseaban presentar un islam distinto al que ellos defendían. Su oposición fue tan hostil tanto a unos como a otros de los nuevos competidores. Para ellos era una blasfemia la osadía de someter la palabra revelada de Dios al

[2] G. Quadri, *op. cit.*, pp. 29 y ss.

juicio de la razón humana. Pretensión inaudita que el entendimiento humano se atreva a opinar y a juzgar a su creador.

Este grupo tenía dos ventajas sobre sus nuevos competidores. La primera, el hecho mismo de su antigüedad, de haber aparecido casi simultáneamente que el mismo islam (aunque no sea totalmente exacto), y pretender identificarse con él, y por ende, acusar lo nuevo precisamente de eso, de "innovación" (la palabra *bida'*, 'herejía', etimológicamente significa 'innovación'); de querer modificar y cambiar el islam del Corán y del profeta, por influencia de las ciencias extranjeras. Y la segunda, que es fundamental, que los juristas, por sus funciones de qadis (jueces) y por presidir las funciones religiosas en las mezquitas, estaban en contacto con el pueblo, el cual les depositó su confianza y los vio como intermediarios naturales entre ellos y el califato. Los teólogos en cambio y más todavía los filósofos, eran élites reducidas y apegadas a la corte, lo que los distanciaba aún más del pueblo creyente, lo cual hacía que éste los viera con sospecha.

Esto nos puede explicar el trabajo que se tomaron algunos teólogos para hacer una apasionada defensa del kalam. El célebre al-Ashari, por ejemplo, dedica más de 15 páginas a esta apología en su obra *Risalat al-Kalam*,[3] que resumiremos brevemente.

La objeción fundamental de los juristas tradicionalistas contra el kalam, en la que se basaban para acusarlos de "innovadores", es decir, de herejes, fue que ni el profeta ni sus compañeros hablaron de los temas del kalam. Nunca mencionaron nada acerca de sustancia y accidente, de movimiento y reposo, átomos, etc.; por otra parte, hay absoluta unanimidad en aceptar que el profeta, antes de morir, mencionó todo lo que era necesario que la comunidad supiera

[3] R. McCarthy (ed.), *op. cit.*, pp. 119-134. Véase también en la nota 39 del capítulo V.

sobre la religión. Si no habló de estos temas, fue, o porque los sabía y guardó silencio y en este caso nosotros debemos hacer lo mismo, o porque los ignoraba, y en este caso nosotros también debemos ignorarlos, ya que no serían parte de la religión.

Al-Ashari tiene varias respuestas a esta objeción. Empieza con lo que se llama un argumento *ad hominem*: el profeta tampoco se pronunció en contra del kalam; ni dijo que los que discutieran la sustancia, accidente, átomos, etc., debían ser considerados "innovadores"; por lo tanto, los que están innovando son los juristas al hacer algo que el profeta nunca hizo. Por lo demás, el profeta conocía estos temas y, lo que es más, los discutió, si no en detalle, sí en forma global, que es la forma como también se mencionan en el Corán.

En seguida, Al-Ashari recuerda incidentes de la vida del profeta en los que éste refuta a un rabino, o instruye a los beduinos sobre diversos temas del kalam, apoyándose en textos del Corán; así sobre la existencia de Dios, de su unicidad, de su no semejanza con las criaturas; de la creación del mundo; de la posibilidad o imposibilidad de la resurrección de los muertos (la segunda creación); de los átomos, y de que la sustancia no puede ser dividida hasta el infinito. Igualmente explica que el profeta no discutió en detalle estos temas porque las circunstancias de su tiempo eran diversas de las actuales; y concluye su refutación con otro argumento *ad hominem*: el profeta tampoco discutió en detalle diversos puntos del derecho (todos los pormenores de una sucesión testamentaria, por ejemplo), ni escribió un libro sobre estos temas como lo hicieron Malik, Shafii y Abu Hanifa (tres de los fundadores de las cuatro "escuelas" de derecho en el islam); por lo tanto, habría que decir que esos venerados juristas también son "innovadores".

Con el tiempo y la ayuda oficial, el kalam asharita encontraría su lugar dentro de las ciencias islámicas y como parte

de la religión, sobre todo después de la derrota de la escuela teológica rival: la mutázila.

Por otra parte, dentro de los mismos juristas se dio una profunda división y una fuerte lucha entre los llamados "partidarios del *ra'y*" (opinión personal) y los "partidarios de los *'hadiths*'" (de los relatos o tradiciones sobre la vida del profeta) *(ahl al-ra'y, ahl al-hadith)*.

Esta pugna es la otra cara de una nueva confrontación entre razón y revelación en el islam. Puede interpretarse como la rebelión del derecho a ser sometido al servicio de la religión, pero que, como es sabido, fue también derrotado.

En el islam sólo existe el derecho divino, la sharía, o ley religiosa, que goza de los mismos privilegios que el Corán por ser considerada una mera explicitación o extensión del texto sagrado; es la misma palabra eterna e increada que el Corán, por lo tanto, inmutable.

La doctrina oficial sobre la elaboración de la sharía es que no fue una "creación" de la ley, sino tan sólo un "encontrar" o "explicitar" la ley contenida en sus fuentes: el Corán, la sunna o comportamiento del profeta (y/o de sus compañeros); por medio de los métodos legítimos, la analogía *(qiyás)* y el consentimiento unánime de la comunidad (o de sus juristas), el *iyma'*. Enfáticamente se excluyen otros criterios que pudieran intervenir en su formulación, especialmente el *ra'y*, la opinión, juicio o razonamiento *personales*, y otros como el "interés público" *(istihsan)*, parecido al "bien común".

En un principio, sin embargo, se dio un amplio uso, casi irrestricto, del juicio personal, sobre todo en tiempos de la dinastía omeya por razones de eficiencia administrativa. Mientras estuvo en elaboración el derecho islámico, y había que juzgar en extensos territorios a pueblos de distintos usos y costumbres legales, se adoptaron libremente legislaciones locales y algunas de éstas serían más adelante islamizadas y otras desechadas. Así se explica que el *ra'y* fuera usado sin escrúpulos, fomentado por las necesidades de gobernar ex-

peditamente extensos territorios.[4] De no haber sido por el freno del islam, se pudo haber formado un derecho civil paralelo a la sharía e independiente de ella.

La reacción violenta contra esta práctica no se hizo esperar. El motivo que públicamente adujeron muchos juristas fue que una enorme diversidad de prácticas legales estaba proliferando por todo el imperio; sin embargo, nos parece adivinar que, bajo esa exigencia de unidad legal, se quería frenar la formación de un derecho paralelo e independiente de la religión, más o menos abiertamente patrocinado por los omeyas, aduciendo la necesidad de eficiencia.

Tal vez se habría desarrollado un derecho parecido al romano, o por lo menos, una legislación cuya visión de lo legal o ilegal no se basara en lo que Dios manda o prohíbe, sino en la bondad o maldad intrínseca de las cosas como postulaba la mutázila. La existencia de estos dos grupos o corrientes en favor o en contra del uso de la "*opinión personal*" nos muestra que el peligro era real.[5]

Para el grupo de los defensores de la sunna (tradiciones) del profeta y del Corán, era impensable e intolerable la pretensión humana de querer "crear" una nueva ley cuando Dios ya nos ha revelado cuál es su voluntad, la "guía" para el comportamiento del hombre. Pensamos, por lo tanto, que la oposición al *ra'y* era parte de la campaña general contra todo lo que fuera una manifestación de las pretensiones humanas por controlar la revelación divina e independizarse de ella.

El *ra'y* no es sino una forma del *'aql* o razón humana, como era el caso de la filosofía y la teología, que quería

[4] N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1964, p. 30: "the power of the individual judge to decide according to his own personal opinion (ra'y) in Umayyad time, was to all intents and purposes unrestricted". Igualmente opina J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, París, Librairie Orientale et Américaine M. Besson, 1953, p. 22: "les premiers qadis jugeaient selon leur propre discernement ou saine opinion (ra'y)".

[5] N. J. Coulson, *op. cit.*, p. 61.

repetirse en el derecho. De esta forma, el juicio u opinión personal fue descartada como principio de legislación y las fuentes de la sharía se redujeron a cuatro (Corán, sunna, analogía y consenso de la comunidad), con exclusión de la razón.

Cuando el jurista al-Shafii (767-820) realiza esta sistematización de las fuentes del derecho,

> no habrá en adelante más lugar para el ejercicio de la opinión personal, y el razonamiento humano deberá limitarse tan sólo a hacer deducciones correctas y a sacar las consecuencias lógicas de los *hadiths* (relatos o tradiciones del profeta); estos relatos de la vida del profeta tendrán la autoridad preponderante.[6]

Al-Shafii mismo se declaró dispuesto a abandonar cualquiera de sus doctrinas, que sin que él lo supiera, pudiera estar en contra de alguna de las tradiciones (hadiths) del profeta.[7]

La visión, o mejor dicho la interpretación del islam de este grupo particular, los juristas —quienes se consideraban como los auténticos "portadores del mensaje revelado—, fue la que logró imponerse como la victoriosa dentro de la comunidad, y consecuentemente recibió la sanción de las autoridades políticas que la adoptaron como la "oficial" del imperio. Esta interpretación del islam luchó también contra el sufismo o misticismo y contra la cultura y valores de la tradición imperial persa, representada por los oficiales de las cortes y adoptada con gusto por califas y sultanes.

[6] J. Schacht, *op. cit.*, p. 42.

[7] J. Schacht, *op. cit.*; Coulson, *op. cit.*, p. 61, opina: "al-Shafi's scheme embodied a compromise between divine revelation and human reason, to reconcile the conflict in early schools, between the party of Tradition *(ahl al-hadith)* and the party of reasoning *(ahl al-ra'y)*.

La tradición imperial persa

Contrariamente al kalam o al sufismo, movimientos o corrientes surgidos desde dentro del islam, y para satisfacer necesidades propias –aunque por supuesto que tanto la teología como el misticismo tuvieron también contactos e influencias de movimientos similares de otras culturas–, la tradición imperial persa y la cultura persa en general, al igual que la filosofía griega, son productos ajenos que llegaron en bloque al islam, como obras ya terminadas, a competir por un lugar prominente dentro de la nueva civilización en formación.

A diferencia de la filosofía griega, la tradición cultural persa se presenta no sólo mediante obras escritas, sino como algo vivo por medio de los persas conversos al islam y, en especial, de las clases cultas que fueron integradas al aparato estatal. Esta cercanía y convivencia con el centro del poder será de primerísima importancia para su introducción al islam.

Ya desde el final de la dinastía omeya, la atracción hacia la tradición cultural persa se empezó a sentir como más afín al islam que lo bizantino-romano. Con el triunfo de los abasíes, en cierto sentido, se abrieron las puertas, y se inició una relación de competencia, de atracción-repulsión y amor-odio entre lo árabe-islámico y lo persa. Recuérdese también la dinastía de los vizires barmekíes en los inicios mismos del nuevo califato, la intimidad de esta relación y su trágico final. Recuérdese la proliferación de traducciones de obras persas, como el *Sha Nama*, el *Tay Nama*, obras históricas que contienen la esencia de la tradición imperial persa; el *Kalila wa Dimna*, que si bien es originario de la India, fue aceptado y asimilado como parte de la cultura persa, o las obras de escritores persas convertidos al islam como el bien conocido Ibn al-Muqaffa [m. ca. 758, cuya muerte se atribuye al califa al-Mansur (m. 775)], autor del *Kitab al-adad al-kabir*, por

ejemplo, y la introducción al islam del género literario conocido como "Espejos para príncipes" que tendrá un gran éxito en todas las cortes, perpetuado hasta el imperio otomano, y que sólo será remplazado por las modernas teorías políticas y prácticas administrativas tomadas del occidente.

Recuérdese que la llamada "clase secretarial", o sea la burocracia (los *kuttab*), estaba casi exclusivamente formada por persas. Hay que recordar la rivalidad de esta clase con los fuqaha o ulemas, y el movimiento conocido como *shubiya*, en el que se luchaba por un reconocimiento de lo no árabe, especialmente lo persa. Si bien era una contienda sobre supremacía literaria, no pienso que nos equivoquemos si detrás de ella vemos una lucha por la supremacía de todo un conjunto de valores morales, familiares, sociales y políticos en la comunidad.

Esta tradición imperial persa, en realidad, tiene muchos valores opuestos al islam, de ahí que los juristas se opusieran a ella con todas sus fuerzas. Los juristas tendrán un éxito relativo al frenar su adopción por el pueblo, pero no lograrán evitar que gran parte de sus valores e ideales sean abrazados ardientemente por la corte califal.

Esta tradición, por ejemplo, defiende la diversidad de grupos sociales y la inamovilidad social, en contra del ideal egalitario del islam, donde la única diferencia entre los creyentes debe ser por la piedad.

Para empezar, había una gran división y separación social entre dos grandes grupos, los gobernantes y los gobernados; los primeros, en la época islámica, estaban compuestos por la familia califal y los descendientes de la antigua nobleza, la clase secretarial, los jefes del ejército y los dirigentes religiosos. Todos ellos gozaban de varios privilegios.[8] Los

[8] Esta "clase" gobernante estaba exenta del pago de impuestos en la época sasánida: "the nobility, the gentry, the priests, the scribes and all other servants of the King were exempted from the poll-tax..." S. D. Goitein, "A Turning Point in the

segundos estaban constituidos por los grupos sociales que trabajaban para la primera: artesanos, comerciantes y, especialmente, campesinos.

La concepción del poder supremo, del *shahansha* o rey de reyes, resultó particularmente atractiva para los califas de la dinastía abasí, quienes la hicieron suya, a pesar del escándalo y oposición de los líderes religiosos y parte de los creyentes. Al rey se le otorga un poder absoluto e indiscutible, y se le considera un árbitro o juez supremo que puede disponer de la vida y fortuna de sus súbditos sin tener que rendir cuentas de sus actos ante nadie. Se supone, sin embargo, que no debe abusar de este poder único, sino por el contrario, mostrarse como un déspota benévolo que dispensa su generosidad sin distinción de clases sociales entre nobles y plebeyos y entre ricos y pobres.

Como si fuera un dios, alejado de sus gobernados e inasequible, rodeado de fausto y majestad legendaria, su deber fundamental es la impartición de justicia, o sea, mantener a cada uno en su puesto. Esto es lo único que garantiza la paz y prosperidad del reino. Así, los abasíes se refugiaron en sus palacios; se hicieron inasequibles al común de los mortales; se rodearon de un fastuoso ceremonial, y se apropiaron títulos que para los oídos de los juristas eran casi blasfemias, como "califa de Dios", en lugar de califa del Enviado de Dios, y peor aún, "la sombra de Dios en la tierra" y semejantes, pretendiendo una relación especial entre el califa y Dios, algo impensable en el islam, y nada tan alejado de la simplicidad de los primeros califas en Medina. El qadi Abu Yusuf, consejero de Harún al-Rashid, le recomendará al califa que por lo "menos un día al año, no al mes, se muestre accesible a cualquiera que lo solicite".[9]

History of the Muslim State" (Apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitab as-Sahaba), *Islamic Culture*, vol. 23, núm. 1, 1949, p. 131.

[9] S. D. Goitein, *op. cit.*, p. 132

En cuanto a la relación entre religión y Estado, la teoría persa establece una igualdad y mutua complementación entre ambos, de acuerdo con la máxima, repetida hasta la saciedad en los manuales de administración pública, de que "el Estado y la religión son hermanos (gemelos)". Esta teoría contrasta radicalmente con la teoría jurídica que postula un sometimiento de la autoridad política a la sharía, de tal manera que una transgresión grave por parte del califa lo priva de legitimidad y autoriza la desobediencia de parte de sus súbditos.

Los juristas exigen que el califa sea responsable de sus actos ante la ley divina y sus representantes. Así, se entiende que los califas, y después los sultanes, hayan preferido y oficializado la teoría persa de la hermandad e igualdad entre poder político y religioso. En el fondo, esta teoría postula la superioridad del poder político sobre la autoridad religiosa, aunque explícitamente no se atreva a decirlo.

Hay otra máxima igualmente aceptada sin discusión, de que "Dios ha privilegiado a dos clases de hombres sobre el resto de la humanidad, a los profetas y a los reyes",[10] éstos últimos han sido elegidos por Dios *directamente*, es decir, no necesitan de otra legitimación; pero mientras los profetas aparecen esporádicamente y desaparecen, los reyes siempre están presentes, implicando su superioridad sobre los representantes de los profetas, juristas y ulemas.

Los seguidores de esta tradición persa mostraron en realidad poco apego por el islam y la sharía, por lo menos en su conducta privada, lo que podría atribuirse a un cierto sentimiento de superioridad de lo persa sobre lo árabe; pero quizá se deba, en mayor medida, a la misma opinión que tenían los filósofos sobre las religiones, que parece haber sido muy

[10] Véase por ejemplo el "Espejo para príncipes" atribuido a al-Ghazali, *Nasihat al-Muluk* (*Consejos para Príncipes*), F. R. Bagley (trad.), *Ghazali's Book Counsel for Kings, Nazihat al-Muluk*, Londres, Oxford University Press, 1964, p. 45.

compartida en los círculos cortesanos, de que todas son iguales, y de que tan sólo son símbolos de la verdad, y no apropiadas para las élites.

La gran clase gobernante, con exclusión por supuesto de los ulemas, se ceñía a una rigurosa etiqueta y compartía una serie de valores, ideales, costumbres y modas, inaccesibles al pueblo. Como suele suceder en grupos similares, hay una cierta ética que reglamenta su conducta. En islam, la palabra *adab*, traducida a veces como "etiqueta", vino a significar el conjunto de valores y el peculiar comportamiento de esta clase.

Había que saber cómo vestirse, cómo iniciar una conversación y de qué hablar, qué alimentos servir en un banquete y cómo prepararlos —mientras más exóticos mejor, generalmente traídos del lejano oriente—; se organizaban veladas culturales y círculos de discusión donde todos los temas de moda y de las más variadas disciplinas eran comentados, con la participación de los más renombrados expertos; discusiones teológicas con rabinos, monjes budistas, cristianos y zoroástricos estaban muy a la moda.[11] La ciencia, como la filosofía, tomó en estos círculos el papel de la religión. La religión aparecía como una materia más dentro de esta cultura humanista de tipo laico y enciclopédico.

Esta actividad intelectual se complementaba con el ejercicio físico y el cuidado del cuerpo. Los deportes preferidos eran la natación, la caza y la destreza en el uso de las armas. Con igual avidez se organizaban las veladas de diversión con la participación de famosos y famosas cantantes, músicos y

[11] M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981, vol. I, p. 150: "el nombre del profeta alternaba con los de Platón, Jesús, Aristóteles, Hermes, Pitágoras o Empédocles [...]. Estas reuniones alcanzaron su máximo apogeo en los siglos IX-X [...] insospechado espectáculo de auténticas disputas públicas con pensadores de todas las tendencias [...] cristianos, musulmanes, mazdeos, judíos, al lado de literatos, matemáticos, médicos, filósofos, poetas y pensadores de oficio. Uno de los contertulios de esta 'sociedad', Abu al-Hayyan al-Tawhidi ha descrito lo que eran estas reuniones en *Risala de la amistad...*"

bailarinas; grandes banquetes acompañados de buen vino y recitales de poesía erótica. Recuérdense por ejemplo, los versos del famoso poeta Abu Nuwás.

La mayoría de estas actividades quedaban fuera del alcance del pueblo y muchas de ellas, además, están prohibidas por la sharía. Esta élite, a la que trataban de imitar los ricos comerciantes, no sentía la necesidad de buscar un nuevo modo de vida ni una nueva ideología para justificarla; de esta forma, la filosofía griega, sobre todo el aristotelismo, no representó sino un ingrediente más de una moda pasajera, un mero ejercicio intelectual, y tal vez, debido también a que estaba totalmente desligada de la realidad cotidiana, fue una filosofía impráctica como la califica De Boer,[12] en cuanto a que no generó ni propició la creación de alguna institución o teoría adoptadas por esta sociedad.

El espíritu de los "Espejos para príncipes", en el que se basa esta tradición cultural, se fundamenta en proverbios y dichos sabios y morales, en máximas de gran sagacidad política; pero no se inclina por la teorización como la filosofía, sino por el lado práctico de la vida, de ahí que el aristotelismo, a pesar de haber sido conocido y comentado, no haya dejado huella importante en esta tradición persa.

El sufismo o misticismo islámico

El sufismo, aunque pueda parecer paradójico, va a ser por muchos años la *síntesis* o la versión del islam más generalizada, la más universalmente aceptada, y la que logró la integración más exitosa de tesis y antítesis, y de las versiones más opuestas del islam.

Surgido esencialmente como una creación propia dentro del islam, su crecimiento y evolución se vieron acelerados

[12] De Boer, *op. cit.*, p. 41: "the muslim philosophy is unpractical".

por situaciones internas (conducta moral insatisfactoria, especialmente de los gobernantes) y por contactos externos (del cristianismo e India, más en concreto, del gnosticismo y neoplatonismo). Como todas las corrientes y escuelas que se separaron del legalismo de los juristas, el sufismo fue fuertemente atacado, y quizá con mayor éxito por no contar con el patrocinio de las cortes como lo tuvieron los filósofos. Varios sufíes pagaron con la vida su osadía; uno de los más célebres fue Husein ibn Mansur al-Hallay (m. 922), ejecutado en la misma Bagdad, acusado de varias herejías por teólogos mutazilíes y juristas.[13]

Tal vez la mayor oposición al sufismo surgió por su doctrina del amor entre Dios y el hombre, y la pretensión humana de "unión mística" con Dios (unirse a Dios, desaparecer en Él y convertirse en Dios). Esta doctrina es herética por romper la unicidad divina, el tawhid, o estricto monoteísmo, y la distancia infinita entre Dios y sus criaturas. La interpretación jurista es que el amor a Dios no es otra cosa sino la obediencia a su ley, una interpretación del amor estrecha y legalista, insatisfactoria para el que busca un encuentro más íntimo con Dios.

Igualmente, algunas afirmaciones atrevidas de varios sufíes provocaron su rechazo por parte de los juristas, en especial, la de que la sharía deja de ser obligatoria una vez que se alcanza un cierto grado de progreso en el camino hacia Dios, y la de proclamar que el sufismo es la verdadera interpretación del islam y no el legalismo de los juristas.

Pronto, sin embargo, los sufíes aprendieron que hay que volverse más cautos, y que muchas de sus enseñanzas sólo pueden revelarse a los iniciados. Esto fue cambiando la actitud de sus opositores hacia una tolerancia, que con el tiempo se convirtió en aceptación de mala gana, sobre todo cuando el famoso Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1059-

[13] *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 127 y ss.

1111), brillante pensador y teólogo asharita que estudiara filosofía para "refutarla con sus propias contradicciones", abandonó su prometedora carrera académica en la Madrasa Nizamiya de Bagdad, a la que había sido invitado a colaborar por su paisano y protector Nizam al-Mulk (m. 1093), uno de los políticos más sagaces de todos los tiempos, visir del sultán selyuquí Malik Sha.

Al-Ghazali abandonó la vida mundana y se retiró a la soledad a reflexionar sobre múltiples problemas que parecían insolubles. Regresó de su retiro a escribir su voluminosa obra *Ihya ulum al-din* (*Revivificación de las ciencias de la religión*), una síntesis monumental que muchos han comparado a la *Summa theologica* de Tomás de Aquino. En esta concepción del islam, al-Ghazali incluye el sufismo como una expresión auténticamente islámica y, en cambio, excluye la filosofía y todo tipo de racionalismo. Esto contribuyó enormemente a que el sufismo recibiera su carta de cuidadanía dentro del islam.

Una vez aceptado como parte integral del islam, el sufismo se convirtió en la única alternativa a la interpretación legalista, y en él se refugiaron muchas ideas, corrientes y otras manifestaciones vistas con desconfianza, o sin más, consideradas heterodoxas por el islam de los juristas. Algunas de estas corrientes, sin embargo, deberán ajustarse a los términos propios del sufismo.

Éste se presenta como el verdadero islam: ¿acaso el profeta mismo no tuvo una experiencia mística, su famoso viaje nocturno, *mir'ay* (ascensión) como lo llama el Corán (XVII, 1) y al que todos los místicos tratan de imitar? Todas las demás interpretaciones del islam, la de los juristas, la de los teólogos, la de los filósofos y la de la tradicón cultural persa, por supuesto, son literalistas y exotéricas, basadas en lo humano, en el *'aql*, de ahí que no puedan ser verdaderas.

El único órgano de conocimiento que nos lleva a la verdad, a conocer la realidad misma *(haqiqa)* y no las aparien-

cias, es el *sirr*, que radica en el corazón, o el corazón mismo *(qalb)*; éste es el único que trasciende el literalismo, lo exterior *(zahir)* y nos revela el sentido "oculto" o esotérico *(batin)* del Corán. El sufismo, como otras de las corrientes intelectuales dentro del islam, también rechazó el racionalismo filosófico y no tuvo confianza en la razón humana como la guía segura e indiscutible hacia el conocimiento de la verdad, como fue el caso del occidente.

El aristotelismo y las ciencias se eclipsaron y fueron heredadas por el occidente por medio de la España musulmana. El kalam mismo se estancó; cesó el pensamiento creativo, y se convirtió en *taqlíd*, 'repetición servil' de lo dicho por los antepasados. La filosofía que se integró al sufismo no fue una filosofía "racionalista", sino un tipo de neoplatonismo y gnosticismo de tipo panteísta, no sujeto a la lógica y a las reglas de la argumentación silogística; fue un pensamiento libre, supuestamente producto de una inspiración. A esta nueva expresión filosófica se le designó con el nombre de *hikmat al-ishraqíya*, 'sabiduría oriental', como proveniente del "Oriente de las luces", en contra del racionalismo del occidente.

En cierta forma, se puede decir que el sufismo tomó revancha en nombre del kalam y de la filosofía, a los que absorbió, pero dentro de sus propios términos, y pudo al mismo tiempo, equilibrar y balancear la estrechez del legalismo del islam de los juristas.

El sufismo también abrió sus puertas a diversas expresiones culturales que habían quedado excluidas por la rigidez del culto oficial; así, se aceptó el uso del canto, la música y la danza sagradas que el islam "ortodoxo" nunca ha visto con buenos ojos. El sufismo tuvo así la virtud o sabiduría de romper su elitismo inicial, y contrariamente a otros grupos o corrientes que competían por el liderazgo de la comunidad, abrió sus puertas al pueblo, o tal vez el pueblo forzó sus puertas y se adueñó e hizo suya la interpretación sufí del islam.

Las órdenes o confraternidades sufíes proliferaron a lo largo y ancho del territoro del islam, desde India hasta Marruecos y por toda el África y el Asia musulmanes. Naturalmente, esto trajo consigo la introducción dentro del islam de prácticas y supersticiones locales reprobables por el islam de la sharía.

No obstante, hasta los mismos juristas con el tiempo se fueron integrando al islam sufí, y éste se convirtió por varios siglos como la única forma universalmente aceptada del islam. Ya cuando el califato fue aniquilado por los mongoles en 1258, y desapareció el símbolo de la unidad islámica, los sentimientos de unidad y de pertenecer a una comunidad universal, aunque políticamente fragmentada, fueron propiciados por la pertenencia a las confraternidades sufíes más que por la conciencia de estar regidos por la sharía y el islam de los juristas.

El único grupo que quedó fuera de la órbita del sufismo fueron los gobernantes políticos, que profesaron un islam interpretado a la luz de la tradición imperial persa, después incrementado con ingredientes políticos mongoles y turcos. Estas clases gobernantes lograron llegar a un *statu quo*, una especie de tácito compromiso entre autoridades políticas y religiosas, de respetarse y apoyarse mutuamente, pero sin interferir demasiado el uno en la esfera del otro. Esto vino a constituir una sociedad dual en el islam, con una brecha entre gobernantes y gobernados.

El sufismo, aunque parezca contradictorio o paradójico, es una continuación de la concepción coránica de los juristas; repitiendo lo dicho antes, cuánta verdad tiene el dicho de que "los extremos se tocan". Si los juristas, en su deseo de enfatizar la absoluta trascendencia de Dios sobre sus criaturas, insistieron tanto en un Dios "totalmente otro" del ser humano, el cual queda reducido a casi nada, sin poder propio, ya que es Dios el que lo hace todo, los místicos sacaron la conclusión de que no sólo Dios *hace* todo, sino de que "Dios

es todo"; si el hombre no hace nada y casi no es nada, entonces Dios es todo.

De la doctrina del *tawhid*, de la "unicidad" de Dios, se llegó a la doctrina sufí de la "unidad o unicidad de la existencia, o de todo lo creado" *(wahdat al wuyud)*. Explicado en los moldes del neoplatonismo, por medio de innumerables manifestaciones, el Uno se hace múltiple, pero lo múltiple es el Uno. Esta concepción del hombre y Dios tampoco requiere de la teoría aristotélica de naturaleza.

Para el cristianismo, en cambio, la filosofía griega, más concretamente la doctrina aristotélica de "naturaleza" como principio interno del movimiento de un ser, vino a ser la solución perfecta para definir dos creencias fundamentales como dogmáticas, la Santísima Trinidad y la personalidad de Jesús. Estas definiciones, de acuerdo con los concilios ecuménicos que las elaboraron, representan la auténtica e infalible interpretación del texto sagrado, los evangelios.[14]

Así, el aristotelismo y su concepto de "naturaleza" entraron a formar parte del complejo civilizatorio de la Europa cristiana, como algo esencial que con el tiempo mostraría su importancia trascendental al aplicarse a otras esferas.

[14] Los primeros concilios ecuménicos definieron la personalidad de Jesús como "una persona [divina] en dos *naturalezas* [la divina y la humana]". Así, El Concilio niceno (325 d.C.), el símbolo constantinopolitano (381 d.C.) y el Concilio de Calcedonia (451 d.C.); véase H. Denzinger, Barcelona, Herder, 1976, *Enchiridion Symbolorum*, pp. 121, 150 y 302, donde se reproduce el texto griego y latino: "en dúo fúsein...kai eis prósopon"; " in duabus naturis... et unam personam".

VII. LAS REFORMAS "MODERNISTAS"

El movimiento "reformista" iniciado por Yamal al-Din al-Afghani (1839-97), Muhammad Abdu (1849-1905) y Rashid Rida (1865-1935) es conocido como *salafiya* en el mundo musulmán, y como "el modernismo islámico" en occidente, designaciones que indican percepciones opuestas de un mismo fenómeno.

El nombre salafiya hace referencia al islam de los "venerables antepasados" (*al-salaf al-salih*), los "padres fundadores", o sea, las primeras generaciones de musulmanes, época vista como la "edad de oro" del islam, cuando se supone que éste fue practicado de una manera perfecta o casi. La intención de este movimiento es volver la mirada a los inicios de la tradición religiosa islámica, que posteriormente sería corrompida y alterada, y convertir esa edad de oro en el modelo e inspiración del presente. La idea central es descubrir la legislación religiosa apta para las condiciones del mundo de hoy, legitimada y apoyada en los principios del verdadero islam, el de los padres fundadores. Hay dos puntos que deben subrayarse. El primero porque a partir de este movimiento se propondrá, de una manera más enfática como el modelo a seguir para el mundo de hoy, el islam "auténtico y verdadero" de la época de oro, el islam del Corán y del profeta, y no el islam de épocas posteriores que, al parecer, y de manera semejante a las revelaciones anteriores (judía y cristiana), se alejó del modelo perfecto y se llenó de "innovaciones" y alteraciones a veces hasta contrarias al

islam original.[1] Así, el retorno al islam profético-coránico es el llamado central de los movimientos calificados como "fundamentalistas" en el occidente, e "islamistas" por ellos mismos. Presupuesto implícito es que el Corán es apto para todos los tiempos; sus principios y su espíritu son inspiración y guía infalible de la conducta humana.

El segundo porque este mismo movimiento salafiya es en buena medida seguidor de una larga tradición de "reformismo" islámico, y no fue, por lo tanto, el primero en proponer un retorno al islam del profeta y del Corán.[2] Quienes le dieron el nombre de "modernismo islámico" tienen razón en cuanto a que este movimiento da la apariencia de ser sustancialmente diferente de movimientos "reformistas" anteriores, por los audaces objetivos que quiso alcanzar y, más aún, por la enorme influencia que tuvo, directa o indirectamente, en corrientes de acción y pensamiento que han marcado al islam hasta nuestros días. Por esta razón lo hemos incluido en esta obra, y porque en su entorno se generaron dos opciones políticas —si bien diametralmente opuestas—, de lo que es o debe ser el Estado, desde el punto de vista del islam.

Este movimiento surgió en uno de los momentos más críticos de toda la historia islámica. Cuando prácticamente

[1] El Corán nos explica que fueron los celos mutuos y las disputas vanas las que crearon divisiones y corrupción entre los adherentes del judaísmo y cristianismo: Cor. 2,213; 6,159 ("los que han escindido su religión en sectas..."); 21,93; 30,32; 42,13-14, y otros. De ahí que Dios haya decidido revelar el islam, para restaurar en forma definitiva, y de una vez por todas, la revelación verdadera y primigenia que había dado a Adán, a Abraham y a los diferentes profetas. Da la impresión de que los "reformistas" piensan que en la comunidad musulmana se dio una desviación del islam original, a partir de los treinta años después de la muerte del profeta.

[2] En realidad, en todos los movimientos "reformistas" que se han dado a lo largo de la historia islámica, existe siempre la referencia a restaurar el verdadero y auténtico islam del Corán, y liberarlo de las innovaciones poscoránicas. Véase M. Ruiz, "Voces del islam de hoy", *Estudios de Asia y África* 92, vol. XXVIII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1993, pp. 387-400. Éste es, sin embargo, el primer movimiento reformista que se da después de, y como reacción al llamado "impacto" occidental.

todos los territorios donde se profesa mayoritariamente la religión musulmana (el antiguo Dar al-Islam) se encontraban sometidos en alguna forma (militar, política, económica, comercial y/o cultural) a la dominación extranjera.

En el pasado, una parte de la "Casa del Islam" había sufrido una experiencia traumática semejante, con la invasión mongólica (1258 d.C.). En el siglo XIII d.C., por primera vez en su historia de seis siglos, buena parte del territorio islámico no sólo perdió su independencia política, sino que se vio sujeta al dominio de gobernantes infieles, quienes impusieron como ley su tradición tribal, la *yasa*, e hicieron a un lado la sharía.

Los pueblos musulmanes, sin embargo, se encontraban en una posición de superioridad científica y cultural en relación con los mogoles. De hecho, los gobernantes mongoles, y detrás de ellos buena parte de las tribus, empezaron a convertirse al islam a partir de la segunda o tercera generación. Y aunque la conquista de Bagdad y la desaparición del califato fueron experiencias traumáticas, nunca pusieron en tela de juicio ni cuestionaron la veracidad ni la existencia misma del islam, como sucedería a raíz del dominio occidental. Incluso, ejércitos musulmanes bajo las órdenes de los mamelucos de Egipto, frenaron la expansión mongólica hacia el occidente al derrotarlos en la famosa batalla de Ayn Yalut (1260 d.C), de igual modo que frenaron las invasiones de los cruzados. Los pueblos musulmanes estaban por lo menos en las mismas condiciones culturales, políticas y militares que sus invasores de oriente o de occidente.

El colonialismo europeo planteó retos y desafíos nunca antes conocidos por el islam. La innegable superioridad militar, científica y tecnológica de la Europa cristiana demostraban patentemente que era una utopía esperar una victoria militar islámica, o que el dominio occidental fuera a durar poco tiempo o alentar la esperanza de una posible conversión del occidente al islam, como sucedió en el caso

de la invasión mongólica. La presencia occidental despertó al islam del sueño feliz a la realidad, que fue una auténtica pesadilla.

Esta nueva relación con Europa planteaba una serie de cuestiones graves; no solamente en cuanto a cómo ajustarse a la nueva realidad y convivir con un enemigo cuya supe-rioridad en algunos aspectos era innegable, sino, más fundamental aún, en cuanto a cómo explicar o justificar el atraso de los pueblos musulmanes, cuando existe la promesa de una victoria segura para quienes profesen el islam, religión por antonomasia. Surge entonces la gran duda, ¿fallaron los musulmanes, o falló, acaso, el islam?

Esta angustia se volvió aún más aguda por la forma de expresarse de buena parte de los europeos, quienes en su afán de dar una legitimación ideológica al colonialismo, empezaron a propagar varias ideas, algunas de ellas supuestamente basadas en teorías científicas como el evolucionismo, afirmando, por ejemplo, que el islam "había ya cumplido su papel en la historia y no era sino una cosa del pasado".[3] Otros hablaron sin recelo de un temor compartido, pero no siempre abiertamente reconocido, de percibir el islam como un "peligro" moral y militar para el occidente. La invasión mongólica, en cambio, estuvo motivada básicamente por el deseo de poder y el pillaje, y careció totalmente de cualquier justificación ideológica.

[3] El contacto directo con pueblos de diferentes culturas despertó la curiosidad científica europea, y dio lugar, por un lado, a nuevas ciencias como la antropología o la arqueología, y, por otro, a una interpretación romántica, exótica y fantasiosa del "misterioso Oriente", cuyos efectos se dejaron ver en la literatura, la música, la pintura y hasta en la filosofía, en una visión esencialista de lo distinto, del "otro". Se adujo igualmente la supuesta ley natural de la "sobrevivencia del más fuerte" a costa del más débil. Dicho en otras palabras, el islam debía desaparecer por ser incompatible con el progreso. Véase, por ejemplo, A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Nueva York, Warner Books, 1992, pp. 299 y ss., E. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

Una de las respuestas más pensadas y organizadas por parte del islam fue el llamado movimiento "modernista" o salafiya, el cual contó con tres grandes líderes, muy diferentes uno de otro. El primero fue Yamal al-Din al-Afghani (1839-1897), de origen iraní, quien se hizo pasar por afgano para evitar que sus ideas pudieran ser rechazadas por prejuicios religiosos de los musulmanes sunnitas. Eminente hombre de acción y activista, viajó por algunos de los más importantes centros políticos musulmanes y europeos, la India, Istanbul, El Cairo, París, Londres y Moscú, predicando ideas revolucionarias. Debe recordarse que el colonialismo e imperialismo europeos se encontraban en pleno auge. El objetivo principal de al-Afghani era liberar los territorios musulmanes de la dominación europea. Basado en su firme convicción de que los europeos no tenían ninguna intención de retirarse, no quedaba otra alternativa que la acción.

El Dar al-Islam, fragmentado en varios centros políticos, y religiosamente dividido entre sunnitas y shiitas, debía unirse para hacer frente a la agresión occidental. Solamente unidos podrían tener éxito. "Es necesario reavivar el espíritu nacionalista de las decadentes naciones musulmanas", escribirían él y M. Abdu desde París en una publicación hecha para las élites musulmanas.[4] Para Al-Afghani y Abdu era imprescindible ganar para su causa tanto al grupo de los ulemas, los dirigentes religiosos, como a los llamados "efendi", los europeizados: los que se habían educado en Europa o en escuelas al estilo europeo, y quienes por lo general se inclinaban por la opción secularista de relegar al islam a la conciencia personal sin ninguna función e injerencia en la vida pública. Este grupo mostró un interés especial por las

[4] Se trata de la revista *Al-Urwah al-Uthqa*, editada en el extranjero por razones obvias, pero dirigida a los musulmanes letrados. La intransigencia de los jeques religiosos, sin embargo, hizo que sólo muy pocos de los interesados en las ciencias islámicas les prestaran atención. C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Nueva York, Russell & Russell, 1968, pp. 9 y 14.

ideas reformistas, e hizo amplio uso de ellas para justificar sus posiciones ideológicas y presentarlas como compatibles con las enseñanzas coránicas.

Dos eran los objetivos principales y complementarios de los "reformadores": *1*) unificar los territorios del islam bajo un solo gobierno islámico: un califato supremo, propósito que se lograría mediante una revolución política y *2*) reformar y adaptar el islam a las condiciones del momento. Al-Afghani acariciaba el sueño de llevar a cabo el primer objetivo, pero no tuvo éxito.[5] Tratado por lo general como un agitador indeseado, fue desoído, repudiado y muchas veces exiliado por los dirigentes políticos y religiosos, frecuentemente por presión de las potencias coloniales. Sus ideas fueron recogidas, ordenadas y complementadas por las de uno de sus más grandes discípulos, el egipcio Muhammad Abdu (1849-1905).

M. Abdu se concentró en llevar a cabo la segunda meta, la reforma del islam. Abdu parece haber tenido en la mente un objetivo grandioso, una reforma del islam comparable a la reforma protestante en Europa, como él mismo lo sugiere. Así, menciona el parecido que encuentra entre ambas: su finalidad. Las dos se encaminaban a hacer que la religión retornara a la simplicidad de sus inicios.[6]

Rashid Rida, por su parte, fue el continuador y difusor del "reformismo modernista", en especial de las ideas de M. Abdu. Recolectó sus artículos; publicó una extensa biografía de su maestro; reeditó —con notas y algunas importantes correcciones— la famosa obra teológica de M. Abdu *Risalat al-Tawhid* (*Tratado sobre la unidad*, o mejor, Unicidad Divina), y fundó la publicación periódica *Al-Manar*, que fue el órgano oficial del movimiento salafiya. R. Rida, sin embargo, se fue

[5] Es sabido, sin embargo, que Al-Afghani tuvo qué ver en la llamada "revolución persa" de principios de este siglo. C. C. Adams, *op. cit.*, p. 12.

[6] M. Abdu, *Risalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, B. Michel y M. Abd al-Razik (trads.), París, Geuthner, 1925, p. xlvi.

alejando paulatinamente del reformismo modernista hasta convertirse en un defensor acérrimo de la corriente islámica más conservadora de su época, el llamado wahhabismo de Arabia Saudita.[7]

A la muerte de R. Rida, la herencia del "modernismo islámico" se repartió entre dos corrientes diametralmente opuestas, una secularista y otra tradicionalista y conservadora. La reforma modernista, sin embargo, no logró unir ni hacer una síntesis armoniosa de los opuestos, más bien contribuyó a su radicalización y a hacer más difícil, si no imposible, un entendimiento entre ambos. Este resultado es, en buena medida, consecuencia lógica de la forma como el modernismo islámico intentó "reformar" el islam oficial u "ortodoxo", y adaptarlo a las condiciones de la vida moderna, es decir, asistemáticamente y, sobre todo, con gran ambivalencia.[8]

Volvamos los ojos a la obra de M. Abdu y de R. Rida. Deseo resaltar aquellas de sus ideas que ilustran la visión que tenían sobre el significado del islam en la sociedad moderna, en especial en relación con el Estado. Una de las preocupaciones fundamentales de Abdu, como puede observarse a través de sus escritos, fue la de salvar la tradición religioso-cultural de la civilización islámica. Es perfectamente entendible este propósito; lo contrario equivaldría a reconocer el fracaso y la poca o nula contribución del islam al progreso de la humanidad, a negar un pasado glorioso y renunciar a la propia identidad cultural, en otras palabras, a reconocer

[7] El nombre deriva del fundador del movimiento "reformista" saudita, Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), un fiel seguidor del fundador de la escuela de derecho más conservadora en el islam, Muhammad ibn Hanbal (m. 855 d.C.). La interpretación wahhabita del islam se convirtió en la religión oficial de Arabia Saudita en virtud de la alianza del fundador del reino saudita, Muhammad ibn Saud con al-Wahhab, mediante un pacto religioso-político.

[8] Al hablar de la obra de M. Abdu intentaremos explicar qué es lo que queremos decir con estos términos.

que sólo en la civilización cristiana europea puede haber esperanza para la humanidad.

Abdu no sólo pondrá de relieve los valores eternos del islam, y por lo tanto, su validez permanente, sino que llegará a afirmar sin ambages que el islam, correctamente entendido, representa la creación más acabada y el modelo perfecto de sociedad humana, incluido su sistema de autoridad. Lejos de aceptar las afirmacionnes supuestamente científicas de algunos europeos, de que el islam era una cosa del pasado y que, una vez cumplida su misión, se le debía abandonar, Abdu revivirá las esperanzas de millones de musulmanes y abrirá perspectivas de nuevas eras gloriosas para el porvenir del islam. De ahí su gran éxito.

En su artículo sobre el cristianismo y el islam en la historia,[9] Abdu hace varias afirmaciones que ponen en claro sus convicciones y su propósito de reivindicar el islam y darle el lugar, que en su opinión, ocupa en la historia. Sostiene que en realidad sólo existe una religión universal, si tomamos en cuenta que el mensaje esencial de todas es siempre el mismo: creer y obedecer con sinceridad a Dios, y que haya ayuda mutua entre los hombres. En una palabra, hacer el bien y evitar el mal. Las diferencias que se dan entre las religiones obedecen al estado de evolución en el que se encuentra la humanidad —en cuya ayuda vienen—, enfatizando aquellos aspectos más necesarios en un determinado momento, ya que la religión es el medio empleado por Dios para ayudar a los pueblos, como la razón a los individuos.

Refiriéndose a las tres grandes religiones monoteístas, afirma, desde una perspectiva evolucionista, que el judaísmo es la religión de la infancia de la humanidad; el cristianismo es la religión apropiada para la juventud y el islam para la madurez.[10] El islam, a los ojos de Abdu, es, sin duda, la reli-

[9] M. Abdu, "Al- Islam wa al-Nasariya...", en *Risalat al-Tawhid, op. cit.*, p. xlvii.

[10] La humanidad, los pueblos como los individuos, pasan por los mismos estadios de madurez. Al niño se le exige obediencia mediante el premio y el castigo.

gión más racional de las tres. Como prueba, baste citar el hecho de que una verdadera *ciencia* teológica *sólo* se da en el islam, ya que antes de él "se daba gran impulso a la imaginación y al sentimiento, pero no a la razón".[11]

Para explicar por qué los pueblos musulmanes se hallan en tal atraso en relación con Europa, Abdu piensa que éste es un simple problema de educación. El progreso europeo obedece al dominio que Europa logró sobre las ciencias,[12] por lo tanto, ese mismo progreso lo pueden lograr los pueblos musulmanes. El islam y las ciencias no están reñidos, el islam no es un obstáculo para el progreso, por el contrario, la religión y la ciencia son hermanas. M. Abdu se atreve a afirmar que el Corán difiere de revelaciones anteriores en que no pide, como ellas, una fe ciega, sino que exige de la razón un examen y apela a la inteligencia para mostrar el orden y perfección que rigen el universo y así, concluir la Infinita Sabiduría que lo gobierna.[13] En el mismo tono, nos dice que Europa sólo progresó cuando adoptó (siglo xv) los métodos científicos del islam.[14]

La juventud es la edad de las grandes pasiones, el predominio del corazón, a las que el cristianismo responde con el sentimiento, y la madurez es la edad de la razón, para la que el islam es la religión más apropiada. Hay una evolución en la historia religiosa de la humanidad hasta llegar a la religión perfecta. *Ibid.*, p.lxxx. Recordemos, también, que la idea de una sola religión original, de la que el islam es la culminación, es una idea coránica que el profeta Muhammad enfatizó siempre; él no es el fundador de una nueva religión, sino el restaurador de la revelación primigenia dada a Adán, Abraham y todos los profetas.

[11] *Risala*, p. lv. Estamos conscientes de que esta opinión de Abdu no es aceptable para los teólogos cristianos, pero lo que nos interesa es presentar su pensamiento y la forma como trata de glorificar el islam y dar confianza a los musulmanes en su religión.

[12] Esta es una idea que Abdu repetirá con frecuencia, C. C. Adams, *op. cit.*, p. 181, véase en especial un artículo escrito para el periódico *al-Ahram* en 1877, sobre "las ciencias religiosas y las ciencias modernas".

[13] *Risala*, p. 6.

[14] *Ibid.*, p. lxxx.

La pregunta obvia es, ¿por qué, entonces, la Europa cristiana progresó y el islam se estancó o decayó? Las respuestas de Abdu son en parte una repetición de la respuesta tradicional y en parte una novedad relativa; en todo caso se mantiene estrictamente dentro de los moldes islámicos sin atreverse a proponer abiertamente una nueva relación entre islam y la sociedad moderna o el Estado.

La respuesta tradicional para explicar la decadencia o malestar económico, político o social, que Abdu hace suya, es que se ha abandonado el islam. Los musulmanes y el éxito caminarán juntos a condición de que practiquen los preceptos de la religión.[15] Los responsables de una situación deplorable han sido ante todo los dirigentes tanto políticos como religiosos. La decadencia del islam empezó cuando tomaron el poder gobernantes llenos de avaricia y ambición, que sólo se preocuparon por sus propios intereses y cuya ignorancia los hace declarar que la razón y la revelación son enemigos; asimismo, cuando los dirigentes religiosos se dividieron entre ellos por estériles disputas y declararon que las puertas del *iytihad* (el esfuerzo de la actividad racional) estaban cerradas para las futuras generaciones, con el fin de hacer que la ley religiosa se volviera intocable e inmutable.

Las palabras de M. Abdu nos recuerdan aquel famoso proverbio: una casa dividida contra sí misma tiene que caer. En un selectivo examen de la historia islámica,[16] Abdu nos dice que las primeras divisiones que se originaron en las luchas por el poder se vieron agravadas por la presencia de extranjeros que introdujeron ideas ajenas al islam. El asesinato de Uthmán, el tercer califa (m. 656 d.C.), produjo un daño

[15] La prueba la tenemos en la rápida expansión del islam, nos dice Abdu. El éxito de las grandes conquistas no fue fruto de las armas, sino del valor moral del islam, cuando los musulmanes practicaban sinceramente su religión. Abdu nos dice que el binomio éxito-buen comportamiento es una especie de "ley" o costumbre divina que Dios practica incluso con los no musulmanes.

[16] *Risala*, pp. 7-17.

irreparable para el islam. La guerra civil que lo siguió, y donde proliferaron los partidos y grupos tanto políticos como religiosos, causó divisiones sectarias perpetuadas hasta el día de hoy, dañando irremediablemente la unidad de la umma, o comunidad islámica.

A partir de la guerra civil se falsificaron hadices[17] para legitimar las posiciones político-religiosas de los grupos contendientes por el poder; los conversos no árabes, en una actitud ecléctica, propiciaron la proliferación de cismas por sus ideas heréticas, sin que los califas omeyas hicieran nada por detener este estado de cosas, ocupados sólo en sus propios intereses. Así, nos dice que el judío Abdallah ibn Sabah,[18] promotor de la shía o partido de Alí, propagó la "herejía" de que "Dios había descendido sobre Alí"; los conversos persas llegaron con otras herejías: maniqueísmo, zoroastrismo y batinismo.[19] Con Wasil Ibn Atta (m. 748 d.C.) las cosas se complicaron aún más.[20] Su círculo, y después los filósofos, se dejaron deslumbrar indiscriminadamente por las ideas griegas; dieron rienda suelta a su deseo de conocer la esencia de las cosas, y cometieron un error aun más grave: se mezclaron en disputas religiosas. Chocaron con las creencias

[17] Hadiz es un término técnico de las ciencias religiosas islámicas y significa un reporte o información sobre algo que el profeta Muhammad hizo o no hizo, dijo o no dijo en relación con algún suceso o pregunta.

[18] Se le acusa de haber introducido las ideas básicas de las que posteriormente se desarrollaría la doctrina shiita sobre el imam, casi todas contrarias al islam sunnita, como haber casi deificado a Alí; la idea del "retorno" del imam al final de los tiempos; la infalibilidad del imam explicable por ciencia especial, heredada de su antecesor.

[19] El batinismo es una rama del shiismo. La mayoría de los conversos persas optaron por el shiismo, pero de otra rama: el duodecimano (acepta doce imams y no siete como los batiníes). Una de las doctrinas principales del batinismo es el sentido secreto u oculto (batiní) del Corán. El maniqueísmo, fundado por Mani, es conocido también en la Europa cristiana. Postula dos principios absolutos: el bien y el mal. En forma parecida lo hace el zoroastrismo en el que se inspiró el profeta Mani.

[20] Acreditado como el fundador de la famosa escuela teológico-filosófica mutazilí, que hizo uso de la filosofía griega en defensa de una fe islámica racional.

mayoritariamente aceptadas e hirieron los sentimientos del pueblo. Poco a poco, todos se volvieron contra ellos. Finalmente el célebre teólogo místico Al-Ghazali (m. 111 d. C.) acabó con ellos.[21] La filosofía dejó de existir en el islam, y la ciencia teológica se aproximó más al tradicionalismo que al racionalismo; se convirtió en una mera repetición y memorización de lo dicho por los anteriores *(taqlid*: imitación sin reflexión) y así, el resultado final fue que se detuvo el progreso del conocimiento.[22]

Esta síntesis histórica es el diagnóstico de Abdu sobre las causas que produjeron la decadencia del islam, y que lo impulsaron a proponer las medidas apropiadas para corregirlas.

En primer lugar, se puede advertir una añoranza o nostalgia por el bien perdido, la unidad de la umma. La *umma wahida*, una y única, parte de la trilogía del *Tawhid* (unidad y unicidad: un solo *Dios*, una sola *religión* y una sola *comunidad*), dejó de existir, y en su lugar proliferaron las sectas y los partidos político-religiosos. Las luchas por el poder fueron el origen de esta deplorable situación; pero éstas no son tan graves ni dejan una huella tan profunda como las disputas y divisiones ideológicas y doctrinales. De ahí la sabiduría del Corán y el profeta de oponerse a las estériles discusiones sobre Dios y su religión.

La idea del movimiento salafiya es volver al verdadero islam, al islam anterior a las disputas y divisiones sectarias. Para Abdu, quedaría reducido tan sólo al tiempo del profeta y de los dos primeros califas. "En tiempo de los dos primeros califas", nos dice, "se discutía sobre la aplicación de la Ley,

[21] En muchas de sus obras, Ghazali rechaza el racionalismo de la filosofía, pero en especial en su célebre tratado *Al-Tahafut al-falasifa*, que suele traducirse como *La refutación*, o mejor quizá, *La autodestrucción de la filosofía*. Contra él, Averroes escribiría su no menos célebre tratado *Tahafut al-Tahafut*, o sea, *La autodestrucción de la autodestrucción*, o *La refutación de la refutación*.

[22] Véase *Risala*, p. 17.

no sobre los principios de la fe".[23] Abdu pone el énfasis y prefiere la ortopraxia sobre la ortodoxia, y puede advertirse su desconfianza de la razón humana. La razón humana no debe mezclarse en asuntos concernientes a la fe religiosa.

Para Abdu, el valor y papel de la razón humana están íntimamente ligados a la relación entre razón y religión, y es un reflejo de su apreciación general sobre el islam y de su papel en los tiempos modernos. Esta actitud es una mezcla extraña de conservadurismo y progreso. Una lealtad incondicional a lo que podemos llamar el espíritu o la esencia del islam y, al mismo tiempo, una profesión de fe en valores nuevos, ausentes del islam coránico, pero aparentemente compatibles con él, por lo que, sin mayor justificación o sin ninguna, los apropia e integra al acervo tradicional, como si siempre hubieran sido parte de un islam eterno. Estos nuevos valores, en un determinado momento histórico, salen a la luz, y en otro momento se ocultan sin advertir una actitud contradictoria en tal conducta.[24]

Esta actitud sólo parece justificable o lógica dentro de un contexto donde la ortopraxia se valora sobre la ortodoxia, y en donde la racionalidad pura no tiene el mismo valor ni desempeña el mismo papel riguroso que desempeña, por ejemplo, en la civilización occidental. Se trata de una posición eminentemente pragmática, donde es válida la conciliación de cosas que, en un racionalismo estricto, son opuestas y en algunos casos irreconciliables.[25]

[23] *Risala*, p. 7. Más adelante Abdu citará un hadiz para apoyar su prohibición, aunque no es un hadiz considerado 100% auténtico: "reflexionad sobre la creación de Dios, pero no sobre la esencia divina, o pereceréis", *ibid.*, p. 34. También nos dice que la religión no es para el ocio y entretenimiento de las élites, sino para el bienestar de las mayorías.

[24] Se puede decir que ésta va a ser una actitud bastante común entre los grupos reformistas y renovadores del islam (fundamentalistas).

[25] M. Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley, University of California Press, 1964, pp. 115-117, comentando cómo Abdu evade resolver ciertos problemas, porque profun-

Muhammad Abdu empieza por afirmar que ciencia y religión, o razón y revelación, son hermanas; no puede haber contradicción entre ellas porque provienen de la misma fuente: Dios. Y si bien cada una tiene su campo particular y debe restringirse a él, el campo de la religión abarca prácticamente todo, en tanto que el de la razón y la ciencia es más limitado y no deben de ningún modo invadir el campo de la religión. Desde el principio, Abdu deja en claro la supe-rioridad de una hermana sobre la otra, como si se tratara de contrastar lo divino e infinito (la revelación) con lo humano y limitado (la razón).

Ciertamente, Abdu otorga a la razón humana un valor superior al que la tradición islámica suele concederle.[26] Sin embargo, en último término hay una reafirmación de las tesis y actitudes tradicionales. No sólo aparece con toda claridad la supremacía de la religión y el sometimiento de todo lo humano a lo divino, sino que sigue presente la desconfianza con la que la mayoría de las élites religiosas musulmanas han visto la razón humana.

No sólo es categórico al aseverar que la razón humana es del todo incapaz de penetrar los atributos y la esencia divina, y que éste es un terreno absolutamente vedado para el inte-

---

dizar en ellos podría poner en entredicho aspectos fundamentales de la sharía, dice que "lo que pasa por pragmatismo, es simplemente el desagrado (distaste) de Abdu por la especulación pura [...] la misma actitud contra los filósofos que encontramos en Ibn Hanbal, Ghazali, Ashari o Ibn Taymiyya", y como hemos visto, muy generalizada.

[26] En caso de conflicto entre la "tradición" islámica, la sunna (contenida en *Las colecciones canónicas de hadices*) y la razón, M. Abdu estaría de parte de la ciencia. Admite también que el Corán y el profeta Muhammad podrían equivocarse en cuestiones científicas, los profetas "no son maestros de ciencias aplicadas", o que algunos pasajes Coránicos puedan interpretarse "alegóricamente" (la historia de Adán), pero no puede haber errores en cuestiones de fe. Los profetas reciben una protección divina contra errores y falsedades, su conducta está igualmente libre de errores y su cuerpo de defectos físicos. Abdu advierte también la insuficiencia de la religión en asuntos relativos a la organización social y política, que quedarían, por lo tanto, al arbitrio de la razón. M. Kerr., *op. cit.*, p. 10.

lecto del hombre,[27] sino que en una posisión que podríamos calificar de agnóstica, M. Abdu sostiene que la razón humana fue creada (por Dios) para "conocer solamente la apariencia (lo exterior) de las cosas y no su esencia".[28] A esta limitación inherente a la razón, se agrega el hecho comprobado por la experiencia, de que, si bien la razón humana es en teoría capaz de distinguir entre el bien y el mal, muy pocos hombres privilegiados son capaces de lograrlo, mientras que la mayoría no ha sido capaz de distinguir entre la virtud y el vicio. Esto se repite una y otra vez en la historia tanto de las naciones como de los individuos.

Ante esta realidad, Abdu debe concluir que la razón humana no es, de ninguna manera, una guía infalible, y reafirma, por lo tanto, la ineludible necesidad de la verdad revelada.[29] La razón por sí sola es insuficiente para conocer la bondad de las cosas, si no cuenta con la ayuda de la religión. Y ahora sí, llevando esta premisa a sus últimas consecuencias, Abdu concluye que la religión es el secreto del progreso y del éxito, y "la base de toda civilización", contradiciendo, en parte, lo que había afirmado de que es a la ciencia a la que se debe el éxito de la civilización occidental.

Nuestro autor tampoco se cuidó de hacer un examen riguroso y sistemático para llevar a cabo su reforma islámica, que, por lo demás, no tocó la doctrina, sino sólo algunas normas de conducta. Desde un punto de vista eminentemente práctico, autoriza la modificación de algunas prescripciones legales para que respondan mejor a las condiciones

[27] *Risala*, p. 43. Recuérdese el hadiz antes citado: "reflexionad sobre la creación de Dios, pero no sobre su esencia o pereceréis".

[28] "Dios así ha determinado que no sea necesario para el hombre conocer la naturaleza real de las cosas, sino sólo sus accidentes y propiedades[...] Sería una pérdida de tiempo tratar de conocer la esencia de las cosas". *Risala*, pp. 52 y ss.

[29] *Risala*, pp. 79 y ss. "La religión corrige los errores de la razón y es un freno a sus exageraciones".

del mundo moderno.[30] Así, es inútil buscar el método que sigue o los principios clave que rigen su tarea reformista. Acepta sin más, y se siente legitimado al citar alguna generalización como "el islam tiene una adaptabilidad inherente a las condiciones de hoy", o bien recurre a ciertas afirmaciones a las que, sin embargo, no se atreverá a llevar hasta sus últimas consecuencias, como "no puede haber contradicción entre la ciencia y la religión".

En cuanto a la relación entre religión y Estado, Abdu afirma, por una parte, que los profetas tienen una misión puramente espiritual, pero por otra parte, también nos recuerda que el Corán provee la solución a *todos* los problemas, a condición de que se le interprete correctamente. De aquí la necesidad de reabrir las puertas del *iytihad* (razonamiento personal),[31] con el fin de encontrar las respuestas adecuadas a las condiciones del mundo moderno. Abdu reconoce, sin embargo, que ni los profetas nos explican los detalles prácticos del bienestar material, ni la revelación nos proporciona un conocimiento suficiente en el campo social o político.[32] Esto implica que en asuntos políticos y sociales hay un vasto campo abierto al juicio y criterio de la razón.

[30] Hay dos *fatwas* (respuesta oficial a una pregunta de tipo legal dada por el *mufti*, o máxima autoridad jurídica competente) que causaron revuelo tanto en el mundo árabe como en todo el mundo musulmán. En la primera, Abdu autoriza a los musulmanes que se encuentren en países no musulmanes a comer carne de animales sacrificados por judíos o cristianos. En la segunda, autoriza a los musulmanes a hacer depósitos monetarios en los bancos con el fin de ganar intereses. Abdu afirma también que el divorcio, la poligamia y la esclavitud y sus respectivas legislaciones no son cosas esenciales al islam y pueden ser modificadas. Adams, *op. cit.*, p. 175.

[31] Abdu se rebela con todas sus fuerzas ante la arbitrariedad de los antepasados de haber carrado las puertas del iytihad. "Es falso", nos dice, "que sólo las generaciones pasadas fueran capaces de interpretar el islam. Estamos en paridad de conocimiento e inteligencia con ellos, más aún, las nuevas generaciones están en ventaja porque tienen a su servicio la experiencia del pasado". *Risala*, p. 176.

[32] *Risala*, pp. 83 y 122, y M. Kerr, *op. cit.*, p. 10.

Mucho se podría discutir acerca de las opiniones anteriores de M. Abdu. Ciertamente su afirmación de que los profetas tienen tan sólo una misión espiritual no puede ser aceptable a la "ortodoxia" musulmana, por lo menos no en el caso del profeta Muhammad, eminente estadista, diplomático, jefe militar y fundador del Estado islámico. Al tomar esta posición contraria a la tradición musulmana, Abdu está abriendo las puertas al secularismo, sin decirlo explícitamente, como era su estilo. La afirmación anterior –al igual que establecer campos diferentes para la razón y la religión, o sostener que la revelación sólo nos da principios generales en los que el hombre, usando su ingenio, debe inspirarse para responder a las condiciones de su tiempo en cuestiones sociales, comerciales o políticas– no es otra cosa que liberar estas áreas de la influencia de la religión, o sea, desacralizar o secularizar.

De hecho, avanzando en esta línea, Abdu nos dice que no hay un sistema islámico de gobierno, contrariamente a lo que nos dirá R. Rida y con él todos los llamados fundamentalistas, sin excepción. Para Abdu, este no es asunto establecido en detalle por la doctrina islámica, sino para ser determinado de tiempo en tiempo de acuerdo con las circunstancias y por consulta general. Debe haber un gobierno representativo, pero la forma de llevarlo a cabo no está definida por la sharía. Las pocas veces que hace referencia al califa lo describe como un gobernante civil *(madani)*, no religioso.[33]

Muhammad Abdu, sin embargo, nunca explicó con base en qué se apartó de ciertas doctrinas clásicas, ni cómo debe hacerse una interpretación "correcta" del Corán. Simplemente introdujo cambios, sin explicar por qué o cómo había

[33] No sólo el califa, sino también el mufti y el cadi (juez de la sharía), son oficios civiles. La religión simplemente confirma sus poderes y obligaciones, *Risala*, p. 67. M. Kerr, *op.cit.*, pp. 149 y ss, hace notar que, además, M. Abdu "implícitamente está implicando que el sistema (político) islámico coincide con el sistema de la ley natural". Todo esto no hace otra cosa que abrir las puertas al secularismo.

llegado a esas conclusiones. Más aún, los presenta, obviamente sin decirlo, como si esa fuera la doctrina tradicional "ortodoxa". Tampoco definió con precisión los campos específicos de la ciencia y la religión, ni las relaciones entre ambas. La ambigüedad o vaguedad en que dejó muchos temas fundamentales es una de las principales razones del poco éxito del "modernismo" islámico, y de que los que recibieron su influencia se repartieran en dos campos diametralmente opuestos: los reformadores secularistas y los conservadores. Para los primeros no fue suficientemente moderno, y para los segundos fue casi, o sin el casi, un hereje.

No obstante las fuertes críticas que se han hecho a M. Abdu por su falta de rigor científico,[34] también se le ha reconocido la inmensa influencia que ha tenido a lo largo y ancho del mundo musulmán.[35] M. Abdu fue pionero en muchos campos; en realidad es difícil encontrar algún tema de los que hoy tienen tanta actualidad entre los movimientos islamistas que no haya sido tocado por él.

Para el reducido pero influyente grupo de los efendi, la obra de Abdu sirvió para legitimar e impulsar sus reformas secularizantes, no sólo en política, sino en otros campos, como, por ejemplo, en el social y el literario.[36] Abdu captó e

[34] Horten, en la reseña que hace de la *Risala*, se declara "frustrado" por el trabajo de M. Abdu. Muestra las deficiencias sobre todo metodológicas y la ausencia de un trabajo sistemático. Reconoce también sus logros, pero su opinión final sobre una "reforma" del islam es ésta: "La obra final [...]está todavía por hacerse", en *Beiträge zur Kentniss des Orients*, núms. XIII y XIV (1917). Y M. Kerr, a lo largo de su libro, señala la falta de rigor científico, y de ahí, la mezcla y confusión entre diversos planos, como confundir entre lo moralmente bueno y lo legalmente válido y otras deficiencias semejantes.

[35] "M. Abdu inaugurated a new temper on religion and scholarship in Egypt. Created a literature inspired by definite ideas of progress within an islamic framework". Así se expresa el prestigiado historiador R. H. A. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature", *BSOS* (1928), vol. IV, p. 758.

[36] Así, el movimiento que propugna por la igualdad de los géneros y los derechos de la mujer, iniciado por Kasim Amín (1865-1908), grandemente promovido por la famosa escritora Malak Hifni Násif (1886-1918) y la famosa feminista

impulsó estas tendencias liberalizantes. Para quienes la fe en el islam se vio cuestionada por los grandes adelantos del occidente, significó devolverles la confianza perdida, incluso, se podría decir, exagerada. El resultado fue una proliferación de obras de tipo apologético, en las que el islam se exalta con más entusiasmo que objetividad.[37] Finalmente entre sus opositores, la reacción sería radicalizar sus posiciones en un rechazo absoluto al cambio.

Paradójicamente, como ya se dijo antes, el "reformismo islámico" dio lugar a dos corrientes paralelas, tanto opuestas y antagónicas como irreconciliables hasta el día de hoy. Estas corrientes las podemos ejemplificar en dos seguidores de M. Abdu que escribieron sendos libros sobre el gobierno islámico: Alí Abd al-Raziq y Rashid Rida.

Abd al-Raziq (1888-1966), por lo menos indirectamente, es deudor y se inspira en el espíritu reformista que Abdu puso en marcha. En su libro *El islam y las fuentes de la autoridad política*, podemos reconocer ideas de Abdu, pero llevadas a sus últimas consecuencias. Este libro causó gran revuelo tanto en Egipto como a lo largo del mundo musulmán. Y no es para menos, dado que como tesis fundamental propone la separación de religión y Estado. En otras palabras, propugna la secularización del poder político.

Huda Sharawi (1878-1947). Los estudios de la lengua árabe y de crítica literaria llevados a cabo, entre otros, por el bien conocido Dr. Taha Husein (1889-1973), quien impugna el sometimiento de los estudios lingüísticos a la religión, y cuyas posiciones desataron tremenda oposición y rechazo en los círculos religiosos oficiales de la universidad religiosa de Al-Azhar. Algunos seguidores de Abdu como el Partido del Pueblo (Hizh al Umma) se mostraron en un principio deseosos de cooperar con los europeos para introducir a Egipto la civilización occidental. Para todos ellos es posible adoptar las ciencias sin abandonar el islam. C. Adams, *op. cit.*, p. 223.

[37] Se escribieron ensayos en donde no sólo se exalta al islam como la religión definitiva y perfecta de la humanidad y cuyos principios contienen la solución de todos los problemas, sino donde se afirma que no existe ningún descubrimiento científico que en alguna forma no esté ya previsto o preanunciado en el Corán. Véase C. Adams, *op. cit.*, pp. 239-245.

> En realidad, la religión del islam es inocente del califato, como se le conoce. Éste no es una institución religiosa, como no lo es el oficio de juez ni ninguna de las funciones del Estado. Éstas son puramente políticas. La religión nada tiene que ver con ellas, ni las afirma ni las niega, ni las ordena ni las prohíbe, sino que las ha dejado a nuestro arbitrio para decidir sobre ellas en consulta con los principios de la razón, la experiencia de las naciones y las leyes de gobierno.[38]

A los ojos de los dirigentes religiosos, lidereados por la universidad de al-Azhar, tal tesis es simplemente una herejía. Alí Abd al-Raziq, egresado de esa prestigiosa universidad, fue privado de su título de "alim" ("experto" en las ciencias religiosas), y expulsado del gremio de los "ulemas". Se le privó también del derecho de enseñar cualquier cosa relativa al islam, y su libro fue retirado y prohibido. El caso de este autor nos muestra, por una parte, hasta dónde habían avanzado las ideas y tendencias secularizantes en Egipto, y por otra, nos muestra la gran determinación y fuerza que caracterizará igualmente la reacción opositora. Las corrientes occidentalizantes provocaron una reafirmación de las tesis tradicionales religiosas.

La imitación de lo occidental se expresó en dos líneas, exigiendo la secularización del poder político por medio del nacionalismo —sea local o panárabe—, opuesto a la idea de la umma islámica, que demanda lealtad absoluta por encima de etnias o territorios. Las ideas reformistas de tendencia secularista ya se habían manifestado en Turquía desde el siglo XIX, y con mayor fuerza en el siglo XX,[39] como en general en el mundo musulmán a raíz del contacto con occidente.

[38] Abd al-Raziq, *Al-Islam wa al-Usul al Hukm*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1980, p. 103. Existe una traducción al francés en la *Revue des Études Islamiques*, núms. 7 y 8, 1933 y 1934.

[39] Puede consultarse el excelente libro de N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964.

Al final de la primera guerra mundial, el único Estado musulmán que emergió como verdaderamente independiente fue Turquía, salida de entre las ruinas del antiguo imperio otomano. Bajo el liderazgo de Kemal Ataturk (1881-1938), Turquía sentó un precedente que, por lo menos en parte, podría ser imitado por otras naciones del área. La opción básica de Turquía fue un rompimiento y alejamiento de su pasado y de los países árabes para recrear una sociedad basada en el nacionalismo turco, en una separación estricta entre religión y Estado y un intento deliberado por alejarse del Medio Oriente y convertirse en parte de Europa.[40] Tal opción, para muchos, fue una amenaza para el islam y su civilización.

Una de las reformas kemalistas fue la abolición del sultanato (1922). En un principio se habló de conservar el califato, aunque como una institución puramente religiosa. Sin embargo, fue también posteriormente abolido (1924). La decisión kemalista trató de justificarse en el hecho de que el profeta no hubiera nombrado un sucesor, lo que indicaría que el califato es un asunto de secundaria importancia, y compete a los musulmanes decidir entre ellos –sin injerencia de la religión– la mejor forma de gobierno para la comunidad. Ante estas tendencias secularizantes, en parte alentadas por el "modernismo islámico" de Al-Afghani y M. Abdu, Rashid Rida decide dar marcha atrás. Así, escribe su libro *Al Jilafa au al-Imama al-uzma* (*El califato* o *la autoridad suprema*), en 1922, en donde, entre otras cosas, resucita la doctrina política islámica "clásica".[41]

La intención de reducir el califato a una institución puramente espiritual, despojado de cualquier autoridad tem-

[40] A. Hourani, *op. cit.*, p. 319.

[41] Esta decisión de Rida podría interpretarse como el fracaso, en buena medida, del "modernismo islámico". Existe una versión al francés, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida* (*Le califat ou l'imama suprême*), traducida y anotada por Henri Laoust (Beirut, Institute Français de Damas, 1938).

poral, es el motivo último que lleva a R. Rida a escribir este libro. Para él tal califato no tendría ningún sentido. En un tono panislamista, lanza una convocatoria a los Estados musulmanes independientes a instaurar un califato auténtico. Sin embargo, a medida que avanza en su propuesta, se va dando cuenta de la imposibilidad de que los Estados musulmanes se sometieran libremente al gobierno de un califa. De esta forma, paradójicamente, concluirá con una propuesta semejante a la de los kemalistas, es decir, de un califa cuyas funciones son las de un líder espiritual y cultural de la comunidad musulmana, con el fin de promover la renovación del islam mediante el retorno a sus orígenes.

Aunque, como era de esperarse, la propuesta de R. Rida no tuvo éxito,[42] su libro dejará una huella en la doctrina y en la acción de generaciones futuras. Buena parte del fracaso de esta propuesta política puede explicarse por la forma poco rigurosa, al estilo de M. Abdu –sin la precisión que exige el método racional y científico–, como Rida interpreta la doctrina "clásica" sobre lo que es, o debe ser, el gobierno islámico.

Rida no hace una presentación realista y objetiva de la propuesta política de los juristas y teólogos medievales, sino que, con la mayor tranquilidad, lee esa doctrina bajo las realidades de su época y en el marco conceptual de las ideas políticas europeas. Así como, por ejemplo, M. Abdu insinuaba sin más una identidad entre "ley natural" y religión islámica,[43] Rida afirma que esta doctrina política de hace nueve

[42] La Universidad de al-Azhar convocó a un Congreso Panislámico en el Cairo para 1926 con el fin de discutir la cuestión del califato. No se llegó a ninguna decisión concreta más allá de programar un segundo encuentro que no se ha llevado a efecto. Al congreso no asistieron representantes oficiales de Turquía, Persia, Afganistán ni de Arabia Saudita. En agosto de 1994 hubo una reunión en Londres, promovida por grupos integristas, donde resurgió la idea de este califato universal.

[43] "Dios envió dos libros, uno creado, la naturaleza, y el otro revelado, el Corán". *Al-Manar*, VII, p. 292; Adams, *op.cit.*, p. 136.

siglos es la respuesta perfecta a las necesidades y realidades de hoy, con lo que desvirtúa y falsea los fines, propósitos y el contexto sociopolítico en los que tuvo su origen.

En respuesta a la atracción ejercida por las ideas occidentales en boga, Rashid Rida sostiene que la doctrina política islámica, el califato, está a la medida de la edad moderna, si se le interpreta correctamente, y de esa forma no sólo es equiparable, sino incluso superior, a las nociones occidentales de soberanía nacional, parlamentarismo y democracia.[44] Sin embargo, en la manera de probar sus afirmaciones se advierte constantemente la falta de rigor científico.

Para Rida, por ejemplo, la *baya* —o el acto por el cual, en primer lugar, "los notables" y, en seguida, la comunidad entera congregada en la mezquita expresaban su lealtad al califa designado— es lo mismo que un *contrato* por el que la comunidad transfiere su "soberanía" al gobernante.

Según R. Rida, los *ahl al-hall* o notables, que tenían a su cargo la selección del sucesor (en la práctica esta selección solía hacerla el califa reinante), actúan como *representantes* del pueblo y eligen al sucesor después de una consulta *(shura)* con los gobernados. Rida les otorga una función superior a la del califa mismo.

Igualmente, el papel de la umma en la interpretación de Rida está totalmente falseado, ya que la presenta como el verdadero *origen de la soberanía*, ante la cual el gobernante debe responder de sus actos (por medio de los notables): "el jefe del Estado *(ra'is)* no es sino la personificación de la unidad social", y queda convertido en un simple ejecutor de la voluntad popular, ya que "el poder (coercitivo) ha sido confiado al cuerpo social de la comunidad *(yama'a)*".[45]

[44] R. Rida hace uso de términos modernos para describir realidades sociopolíticas del pasado a las que esos términos no pueden aplicarse.

[45] *Le Califat...*, *op. cit.*, pp. 218 y 130.

Si ésta es la interpretación "correcta" del califato, habrá que reconocer que nada tiene que ver con la doctrina política del islam tradicional. Los teólogos y juristas medievales que crearon la doctrina clásica sobre el califato no la reconocerían en la interpretación de Rida. En efecto, analizada como lo hace R. Rida, y traducida al lenguaje político occidental, se le puede calificar con toda justicia como un auténtico sistema moderno de democracia parlamentaria. Si R. Rida estuviera en lo cierto, desde el siglo VII estaríamos en presencia de un verdadero proceso electoral: consulta con el pueblo, selección del candidato y voto de lealtad que, en realidad, es un verdadero contrato entre el candidato selecto y los "electores". El islam, por lo tanto, no tiene nada que copiar o envidiar a occidente en cuestiones políticas.

A priori se puede pensar que los autores musulmanes medievales difícilmente pudieron haber concebido el califato como una institución semejante a una democracia parlamentaria, cuya existencia es el producto de un determinado proceso histórico con un trasfondo filosófico y político, algo que estaba fuera del contexto y de la realidad de aquella época. En efecto, si recordamos el sustrato coránico de esta doctrina, no podemos menos que estar de acuerdo con los autores que se oponen a esta interpretación forzada.

Así, la baya *no* debe interpretarse como un *contrato* entre gobernantes y gobernados, como expresamente lo advierte Louis Gardet.[46] La autoridad del gobernante no deriva de una delegación de la comunidad, sino en virtud de la inherente incapacidad de la umma para gobernarse a sí misma y en razón de la capacidad del gobernante (para gobernarla), en virtud de sus calificaciones particulares. La *walaya* o autoridad para gobernar, *no* es una *delegación* de la comunidad, sino más bien semejante a la tutoría ejercida sobre un

[46] Esto no sólo es jurídicamente inexacto, sino falseado e irrelevante, como se expresa L. Gardet, *La cité musulmane: vie sociale et politique*, París, J. Vrin, 1954, p. 183.

menor, comparación que solían hacer los mismos juristas musulmanes medievales.[47] Para corroborar este punto de vista se debe recordar que la baya *era obligatoria* y no discrecional, como debería serlo en caso de tratarse de un contrato. Para al-Mawardi (m. 1058 d.C.) y el resto de los juristas, el acto por el que se constituye al nuevo califa no es el juramento de lealtad, sino la nominación o selección de un candidato calificado.[48]

Del mismo modo, la relación existente entre los *ahl al-hall*, o notables, y la comunidad, queda distorsionada en la interpretación de R. Rida. Este grupo, en efecto, actúa en representación de la comunidad, pero *no son delegados* por ella. La autoridad con la que actúan para seleccionar al califa no proviene de la comunidad, sino en virtud de sus propias calificaciones, por ser líderes "naturales" de la comunidad. Por lo demás, nunca se define con claridad quiénes constituyen esta élite ni qué requisitos y cualidades se requieren para integrarla. Esto se deja al sentido común, y *se presume* que actuarán correctamente en su selección. Así, no se establecen procedimientos claros para determinar la validez legal (no moral) de sus actos; tampoco existe un cuerpo legalmente constituido, encargado de ratificar la validez o invalidez legal (no moral) de todo el procedimiento. Nuevamente encontra-

[47] Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, University of California- Los Angeles Press, 1966, p. 183. El Ayatollah R. Jomeini ha hecho la misma comparación entre la *walaya* y la tutoría de un menor, como veremos más adelante.

[48] Al-Mawardi en su estudio *Al-Ahkám Al-Sultaniya* (El Cairo Matbaat al-Watan, 1928), implica que la baya era obligatoria, p. 7: "Le ofrecen el imamato, y si lo acepta, le dan el juramento de lealtad". De este modo lo interpreta Émile Tyan, *Le califat*, París, Recueil Sirey, 1954, pp. 321-326. Un teólogo del siglo VIII, Adud al-din al-Iyi, se expresa de la siguiente forma: "La baya no crea la validez del imamato, tan sólo la pone de manifiesto", citado por M. Kerr, *op. cit.*, pp. 35 y ss. La baya no sería, por lo tanto, parte de los mecanismos para crear la validez legal de la investidura califal, sino una mera justificación moral. Sin embargo, ni los juristas medievales, ni Abdu y Rida son cuidadosos en distinguir dos campos, la legalidad y la moralidad, como lo demuestra M. Kerr por medio de su obra citada.

mos grandes lagunas y una falta de rigor como lo entiende el racionalismo jurídico del occidente.

Respecto a la *shura* u obligación del gobernante de consultar, que hablando con objetividad, recibe poca atención en la teoría clásica, Rida la convierte en el meollo de su doctrina. Después de él, y sin ninguna vacilación, simplemente se le va a equiparar al parlamentarismo occidental u otros cuerpos legislativos equivalentes.

En cuanto a la soberanía, que para el Corán y la teoría "ortodoxa" es exclusiva de Dios, Rida, tratando de no contradecirlos, la distribuye entre Dios, la comunidad, los notables y el gobernante. Sin embargo, la falta de rigor en su exposición, como en la de muchos de sus predecesores, vuelve absolutamente infructuosos todos los esfuerzos por determinar si el califa obtiene su autoridad directamente de Dios o por mediación de la comunidad, como lo hace notar M. Kerr.[49]

Tampoco queda suficientemente claro quién ejerce en definitiva la "autoridad suprema ". Tomemos como ejemplo lo que nos dice en el caso de que hubiera divergencias de opinión entre el jefe de Estado y los notables o los ulemas.

Recordemos que la función promordial que Rida asigna al jefe de Estado-califa es la de conservar los principios religiosos en los que la comunidad primitiva estuvo de acuerdo, y protegerlos de innovaciones. Esto implica que debería ser un experto (*muytahid*) en derecho islámico. Y aunque así fuera, tiene la obligación de consultar con los juristas, si bien nunca se afirma que tenga la obligación de seguirlos. Así, si el gobernante, cumplida su obligación de consultar con los juristas, emite una opinión contraria a la de éstos en cuestiones políticas o judiciales, la comunidad debe obedecerlo, si

[49] M. Kerr, *op. cit.*, p. 23. Esto se explica por la confusión entre los diferentes sentidos del concepto de soberanía, que los autores musulmanes suelen mezclar y pasar de uno a otro sin poner mayor atención sobre cuál están hablando.

no contradice ningún texto del Corán o la sunna. Pero, por otra parte, si se diera el caso de que los "notables" emitieran una opinión contraria a la del jefe-muytahid, Rida exige a la comunidad el deber de respaldarlos contra la política del jefe de Estado, en razón de que "ellos son los representantes de la umma y son ellos los que tienen el derecho de seleccionar al califa. No hay califa sino por su juramento de lealtad".[50]

La teoría califal de R. Rida no tuvo el éxito que esperaba. Este rechazo puede explicarse en buena medida por las muchas incoherencias que contiene. Baste señalar la más grande, tal vez, y que concierne a la función misma del califato: la de empezar rechazando con todo vigor un califato puramente espiritual, y terminar por postularlo, convencido de la imposibilidad de un califato político universal.

No obstante que esta teoría no tuvo ninguna consecuencia en el terreno de la práctica, mérito de Rida es haber transformado la teoría clásica del califato en una una doctrina moderna, y revestirla con términos políticos occidentales. De esta forma vino a llenar un vacío y a proveer al islam de una teoría política aceptable para un Estado islámico "moderno".[51] Esta es, en efecto, la doctrina que, con pocos cambios, postulan los actuales "fundamentalistas". Esta doctrina se difundió profusamente en la versión de tres grandes ideólogos, al-Mawdudi de Pakistán, Sayid Qutb de Egipto y R. Jomeini de Irán, que a continuación presentaremos en el siguiente capítulo.

[50] Esta última opinión no está contenida en su libro sobre el califato, sino en la revista *Al-Manar*, XIV, pp. 740-741, citada por M. Kerr, *op. cit.*, p. 165. La intención es demostrar que el jefe de Estado no es un gobernante absolutista, sino que cualquier posible arbitrariedad de su parte está limitada, no sólo por el Corán, la sunna del profeta y la sunna de los primeros cuatro califas, sino también por el deber de consultar. Véase R. Rida, *Le Califat...*, *op. cit.*, pp. 55-56.

[51] Se puede advertir un tono apologético y de autodefensa en esta transformación de la doctrina política clásica al convertirla en la patrocinadora de un Estado islámico moderno igual, e incluso superior al del occidente, por no ser la creación de una ideología humana.

En conclusión, el reformismo modernista creó un puente entre la supremacía científico-tecnológica occidental y la cultura tradicional islámica, al presentarlas como partes o aspectos de una misma civilización universal. "Se pueden imitar y tomar muchas cosas del occidente sin dejar de ser musulmán", puede decirse que fue el mensaje de M. Abdu, y el que esperaban oír las élites secularizantes para legitimar sus reformas. Al advertir la forma indiscriminada de imitar al occidente, y el peligro de expulsar al islam de la vida política, R. Rida da marcha atrás y allana el camino a la reacción que se expresará en el llamado fundamentalismo, y que terminará por rechazar todo lo occidental y buscar una reafirmación de lo auténticamente islámico.

VIII. LOS IDEÓLOGOS DEL ISLAM RADICAL

Cualquier calificativo que se aplique a un sujeto necesita una explicación y justificación, máxime cuando se trata de una realidad no tan familiar a muchos lectores y vista, además, muchas de las veces, con prejuicios.

Al definir "radical" suele enfatizarse su aspecto de renovación.

> En su aspecto positivo, se trata de una versión completamente nueva de la vida y de la actividad humana... Una de sus visiones alternativas del pasado es un desdén de ese pasado (por ser una desviación del modelo original), en pro de una edad de oro.[1]

En el presente caso queremos designar a un componente, o quizá, mejor dicho, a una de las varias manifestaciones del llamado "fundamentalismo"[2] islámico, que, visto desde una prespectiva histórica, me parece ser la predominante en la

[1] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XIII, pp. 294-299. "Tiene su origen y permanente foco de atractivo entre los estratos marginados [...] Algunas características: la formación de una comunidad 'carismática'; enfatizar su distinción del 'resto del mundo'; monopolio del movimiento sobre la vida de los creyentes", etc. Bobbio también lo define como "un proceso de robusta renovación de los diferentes sectores de la vida civil y del orden político". Bobbio, *Dizionario di Politica*, N. Bobbio y N. Matteucci, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976, parte 3, p. 830

[2] El fundamentalismo es un concepto y un fenómeno religioso surgidos en el occidente, aplicado analógicamente a otras religiones, judaísmo, hinduísmo, etc.; aquí se aplica a una corriente de pensamiento dentro del islam. En mi opinión, el fundamentalismo o integrismo islámico puede definirse como la purificación del islam mediante el retorno a sus fuentes, el Corán y la sunna del profeta.

última fase o etapa de este fenómeno. Estoy en completo acuerdo con la opinión de Youssef M. Choueiri, que la corriente "fundamentalista" islámica ha pasado por tres etapas. De *resurgimiento** (siglo XVIII, en áreas periféricas como Arabia Saudita); de *reforma* (movimiento urbano de los siglos XIX y XX), y de *radicalización* (urbano pero con fuerte participación de migrantes rurales). Este radicalismo es lo predominante en el momento actual y está presente en mayor o menor medida en la mayoría de los países musulmanes.

La principal característica del radicalismo religioso es que no revive ni reforma, sino crea un mundo nuevo e inventa su propia utopía. Sea judío, cristiano o musulmán, este radicalismo religioso no se siente ligado a la tradición, sino que hace su propia interpretación de los libros sagrados de una manera totalmente acrítica, fuera de todo criticismo histórico, sin cuestionar la veracidad de ciertos acontecimientos o la validez de las circunstancias. Lo que hace es una "manipulación semántica", como se expresa Choueiri.[3] El "radicalismo" islámico ha convertido el islam en una ideología totalitaria con miras al establecimiento de un Estado "islámico", como veremos.

Una de las grandes, no digamos contradicciones pero sí tensiones del islam, es la que se da entre el "ideal" y la realidad, entre "profecía e historia", entre doctrina y práctica. De ahí que, a través de su historia, encontramos múltiples manifestaciones de un intento constante de conformar la realidad a la ley revelada.[4] Después de haber expuesto en el capítulo anterior el reformismo del siglo XIX y principios del XX, en este capítulo abordaremos la secuela del islam "reformista" que siguió al ocaso del movimiento salafiya.

* Conocida por los sociólogos de la religión como *revivalism*.

[3] Youssef Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Boston, Twayne Publishers, 1990.

[4] Véase M. Ruiz, "Voces del islam de hoy", art. cit., pp. 387-400.

En el capítulo anterior dejamos al islam bajo la ocupación de las potencias colonialistas. Vimos cómo la conciencia de la enorme brecha entre los logros científicos y tecnológicos occidentales y la constatación del estancamiento o decadencia científica en tierras islámicas (al igual que en el resto del llamado tercer mundo) provocó una primera reacción de admiración y deseo de imitar y alcanzar los mismos logros. El occidente fue visto ingenuamente como el "modelo" a seguir. Tanto así, que en un tácito reconocimiento de una posible falla dentro del islam mismo, se propuso su "reforma"; purificar el islam de todas las innovaciones y supersticiones que se le fueron añadiendo con el correr del tiempo, y volverlo a la simplicidad y pureza de los tiempos del profeta.

Pronto, sin embargo, se cambiarían estas primeras apreciaciones. El occidente y sus conquistas culturales, políticas o económicas no fueron la panacea esperada, a la vez que se fue fortaleciendo la confianza en el islam, sus estructuras y valores. La ocupación colonialista de los países musulmanes produjo un desquiciamiento, cuando no la desaparición, de las formas tradicionales de organización, estructuras y valores de estas sociedades precapitalistas, debido, especialmente, a los cambios bruscos, y en muy corto lapso de tiempo, que las potencias coloniales impusieron en los territorios bajo su ocupación. Estas sociedades fueron literalmente forzadas a insertarse en la forma de producción capitalista, sin importar qué cambios había que hacer ni a qué costo.

El islam, con su red de organizaciones politicosociales que había sido el eje de la sociedad, fue considerado obsoleto e incapaz para ser la base sobre la que se debe sustentar la construcción de una sociedad moderna. Las viejas estructuras fueron rápidamente reemplazadas por nuevas formas de gobierno, nuevos sistemas económicos, nuevas legislaciones y códigos civiles y nuevas escuelas seculares para formar los cuadros del futuro. El islam fue relegado a la esfera de la conciencia personal y a veces olvidado; sin embargo, no

estaba muerto. En realidad, se creó una sociedad dual, donde siguieron funcionando las viejas estructuras y valores al lado de las importadas del occidente.[5]

Por el momento, todo lo occidental llevaba las de ganar. Las nuevas instituciones de enseñanza jugaron un papel clave en la promoción de nuevos valores y formas de vida individual y social. El aprendizaje de lenguas extranjeras y la traducción al árabe, y a otras lenguas de países musulmanes, de miles de obras de múltiples temas y disciplinas abrieron la conciencia a un mundo desconocido cuya atracción resultó cautivadora. Así, surgió una nueva élite intelectual y secularista que vino a disputar el monopolio de los valores centrales de la sociedad, cuyos líderes fueron los promotores de un nuevo sistema de vida. Por primera vez en la historia del islam,[6] éste se vio impugnado, desde adentro, por otro u otros sistemas que se presentaban como mejores y más eficaces para responder a las nuevas condiciones y necesidades del momento, en este caso, de la modernidad.

En contraste con las luchas de oposición al colonialismo que se libraron en nombre del islam, cuando llegó la hora de la liberación del dominio colonial, esta lucha se dio en nombre de los mismos valores importados del occidente: libertad, democracia, nacionalismo, etcétera.

Las élites secularizantes llegaron al poder al obtener la independencia de las antiguas metrópolis, con su beneplácito. Esto significó la continuación de las mismas formas occidentales de gobierno y organizaciones sociales, en perjuicio de las tradicionales que continuaron coexistiendo precariamente sin encontrar un entendimiento aceptable entre ellas.

[5] Hasta el día de hoy, en la mayoría de los países musulmanes existen dos tipos de cortes legales, dos tipos de escuelas, y la mezquita coexiste con los clubes como lugares públicos de reunión y dos tipos de público que las utilizan.

[6] La filosofía griega presentó un desafío semejante, como vimos antes; pero la filosofía quedó reducida a una pequeña élite ligada a las cortes califales.

No hay que sorprenderse de que los modelos políticos y económicos importados no tuvieran el éxito esperado, debido a un sinfín de causas. Debieron pasar muchos siglos de preparación para que el secularismo fuera aceptado en Europa como una solución satisfactoria, que diera lugar a organizaciones políticas, económicas y sociales no controladas directamente por las iglesias y religiones. No es de extrañar que la mayoría de estos conceptos (nacionalismo, democracia), inexistentes en tierras del islam, no fueran cabalmente comprendidos y no se vieran todas sus implicaciones, ni siquiera cuando se encontró un término apropiado en árabe o urdu, etc. Un sistema impuesto y mal entendido no puede ser bien aplicado.

Si a esto agregamos la ineficiencia y corrupción de muchos gobiernos y sus burocracias, aunado a ciertos efectos de la modernización —disminución de la mortalidad infantil, crecimiento demográfico acelerado, migración del campo a las ciudades, nacimiento de megalópolis, mayor índice de alfabetización, tanto como aumento de desempleo y subempleo, resquebrajamiento de la familia tradicional, adopción del modo de vida occidental en detrimento de los valores tradicionales religiosos y sociales—, el resultado no puede ser sino la desilusión y el rechazo de los modelos occidentales.

A finales de los años veinte (1928) surgió en Egipto la bien conocida Hermandad Musulmana o Hermanos Musulmanes *(ijwán al-muslimín)*, que ha sido la organización musulmana más importante del siglo, el modelo e insipración de los movimientos islámicos militantes que le siguieron.[7] Su

[7] Uno de los mejores estudios sobre los hermanos, incluso con el *nihil obstat* de éstos, fue el realizado por R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press, 1969. La hermandad, sin embargo, no formuló, por lo menos en su primera etapa, una teoría política sobre el Estado islámico. Su interés estuvo concentrado en la práctica, en la acción directa. Muchos de sus miembros estuvieron combatiendo en la primera guerra árabe-israelí (1947), para evitar la creación de un Estado judío. Puede consultarse también E. Mortimer, *Faith and*

propósito fue el rechazo de la presencia británica en Egipto y de todos los valores y modelos occidentales, y su remplazo por una *identidad y un modo de vida islámicos*.

La no comprensión y no identificación con los modelos occidentales y su ideología y valores subyacentes fue una causa importante para su rechazo. De ahí que los defensores de estos modelos deberían encontrar y oponer una alternativa secular al islam que fuera capaz de ser aceptada y capaz de identificarse con ella. En especial, los militares convertidos en gobernantes fueron los más activos promotores del secularismo en todas sus formas. Este fue el caso, por ejemplo, del nacionalismo, sea referente a un país (Turquía) o a toda una región (países árabes).

El esfuerzo más gigantesco y, a su vez, uno de los que más éxito tuvieron en este sentido fue el del presidente egipcio Gamal Abdel Nasser (1952-1970). Por un lado, profundamente consciente del peligro de sus competidores, los hermanos musulmanes, los combatió a muerte; y por otro, propuso una ideología y nuevos valores que, sin decirlo abiertamente, estaban destinados a suplantar los valores y actitudes tradicionales del islam.

El rechazo de todo lo ajeno y la preferencia por lo propio puede medirse por el éxito obtenido por la hermandad. Ésta vino a proveer los satisfactores materiales y espirituales que las ideologías y sistemas secularistas occidentales no habían podido ofrecer, sobre todo, a las grandes masas de desamparados en las grandes ciudades. En pocos años, la hermandad, tanto por el número de sus afiliados como por los numerosos y eficientes servicios (religiosos, sociales, médicos, deportivos, culturales, incluso de entrenamiento militar), se convirtió, o poco le faltó, en un Estado dentro del Estado. No es

---

Power. The Politics of Islam, Nueva York, Vintage Books, 1982, y M. Ruiz,"Militancia islámica y resurgimiento islámico en Egipto", art. cit., pp. 5-28.

sorprendente que el gobierno del rey Faruq la haya perseguido, y hasta ordenado su disolusión.[8]

Se sabe que algunos de los hermanos tenían estrechas relaciones con el grupo de los "Oficiales libres" que derrocaron al rey Faruq el 26 de julio de 1952. Después del triunfo "revolucionario", la hermandad fue la única organización excluida del decreto de disolusión. Pronto, sin embargo, quedaría patente que los caminos de Nasser y los de la Hermandad iban en direcciones opuestas, y que el enfrentamiento a muerte no tardaría. Sólo dos años más tarde, Nasser sufrió un atentado del que se inculpó a la hermandad. Esta fue la oportunidad para que quedara proscrita, y miles de sus miembros fueran encarcelados y sus propiedades confiscadas. La hermandad pasó a la clandestinidad.

Las torturas y la barbarie a la que fueron sometidos los encarcelados les ganó, con justicia, la aureola de "mártires" del islam, y aumentó su admiración y legitimidad entre el pueblo. Uno de estos "mártires", Sayid Qutb, es, sin duda, uno de los ideólogos más influyentes en todo el mundo islámico de lo que hemos llamado el islam radical. Autor de numerosos libros muchos escritos en la cárcel,[9] fue ejecutado en 1966.

[8] Acusados de promover (en 1948) agitación y violentas manifestaciones contra el gobierno por su mal desempeño en la guerra palestina, muchos de los dirigentes de la hermandad fueron arrestados. Su mismo fundador, Hasan al-Banna, fue asesinado en una emboscada atribuida al servicio secreto, en febrero del año siguiente, 1949.

[9] Entre sus principales obras y las más leídas: *Ma'alim fi al-tariq* de 1964 (*Las señales del camino*) y *Bajo los auspicios del Corán*, un comentario político-religioso del Corán, fruto de una lectura personal y profunda, en 4 volúmenes, escritos entre 1958 y 1966. Entre los varios estudios sobre la vida y obra de Sayid Qutb pueden verse: Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb", en John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, Oxford Universiy Press, 1983, pp. 67-94 y Olivier Carré, *Mystique et politique, Sayyid Qutb*, París, Editions du Cerf, 1984.

Fue precisamente para denunciar el origen occidental y el carácter herético y antiislámico de las doctrinas nasseristas —en concreto, el nacionalismo y el socialismo árabes— que Sayid Qutb escribe sus obras. El camino divino contra el camino humano.

Nasser estaba consciente del papel fundamental del islam en la sociedad egipcia. Para contrarrestarlo no sólo promovió una ideología atractiva y aparentemente inofensiva, como puede ser la unión de todos los árabes, sino que, paradójicamente, tuvo que legitimar sus ideas y actos por medio del islam. Bajo el régimen de Nasser, al igual que en otros países musulmanes gobernados por las élites secularizantes, se pasó a un control más estrecho de lo que podríamos calificar el islam "oficial", o sea de las mezquitas y los ulemas que reciben una pensión y salario del Estado. Del gobierno dependía, por ejemplo, el nombramiento de los encargados de las mezquitas e incluso el del rector de la prestigiada universidad de al-Azhar.

Se creó así una simbiosis entre Estado y religión, que en definitiva resultó más perjudicial para esta última. Independientemente del fracaso o éxito, temporal o permanente, de las muchas obras emprendidas por Nasser, éste utilizó al islam en su beneficio. Son famosas las *fatwas* dadas para justificar algunas de las políticas y programas del gobierno nasserista, al igual que sucedió en otros países del área como Argelia, Siria e Irak. Así, por ejemplo, se promulgaron *fatwas* en favor del control de la natalidad, así como para justificar las reformas agrarias o diversas nacionalizaciones. Juzgados como "serviles" por su colaboración con el Estado, los ulemas perdieron legitimidad en el cumplimiento de su tradicional función de intermediarios entre gobernantes y gobernados, y se autodescalificaron para encabezar una purificación del islam y de la sociedad.

En este contexto alza su voz Sayid Qutb, quien, sin ser un ulema, se atreve a proponer su interpretación coránica sobre el papel del islam en la vida personal y social. Antes de exponer

las ideas de Qutb, queremos señalar el contexto sociopolítico en el que vive y escribe el paquistaní mawlana Abul al-Mawdudi (1903-1979), de quien Qutb toma y amplía muchas ideas.

Un profesional de la religión –de ahí el título de *mawlana* (maestro)–, Mawdudi fue un activo promotor de la creación de un Estado independiente, y sus escritos y acciones determinaron muchos de los acontecimientos conducentes a la "partición" de India y Pakistán. Jugó un papel de primer orden como líder de la oposición a la Liga Islámica, agrupación política de los musulmanes indios pero de tendencias secularistas, presidida por Ali Jinnah (1879-1948), quien llegaría a ser el primer gobernante de Pakistán.

Convencido de la posibilidad de una coexistencia pacífica y de una colaboración provechosa entre musulmanes e hindúes, Jinnah defendió y promovió el establecimiento de un Estado secular y una democracia parlamentaria como la mejor opción para preservar la unidad y el bienestar de la India. Solamente cuando sus demandas para asegurar la salvaguardia de los derechos de la minoría musulmana no fueron atendidas –asegurar, por ejemplo, que en forma permanente 30% de los miembros del Congreso fueran musulmanes–, optó por patrocinar la propuesta de los grupos religiosos de crear un Estado musulmán independiente.

El que Jinnah defendiera la creación de Pakistán no significa que abandonara sus ideas de convertir al nuevo Estado en una democracia secular que asegurase el respeto de las minorías religiosas no musulmanas. Nunca pensó en establecer un gobierno islámico cuya constitución fuera la sharía. Para Mawdudi, en cambio, las razones para crear un Estado independiente para los musulmanes no eran políticas, sino estrictamente religiosas. Sin embargo, fue tan sólo un año antes de su muerte cuando surgió una posibilidad real de que Mawdudi realizara el sueño de su vida: el establecimiento de un gobierno islámico en Pakistán, al apoderarse del poder el general Zia-ul-Haq.

Luchador incansable y escritor prolífico —más de 135 obras,[10] muchas de ellas traducidas a diferentes lenguas—, su vida fue una entrega y servicio a los ideales y principios del islam, al que veía amenazado por peligros de fuera y de dentro. En la India estuvo rodeado de una mayoría no musulmana —para él pagana—, como la de La Meca en tiempos del profeta, con la cual solía tener frecuentes y violentos enfrentamientos callejeros, y cuyos líderes deseaban implantar un sistema político, económico y cultural secular —para él ateo. Su grupo estuvo formado por musulmanes sinceros; sin embargo, sus líderes políticos ni respetaban ni conocían a fondo los principios islámicos.

El paralelismo con la situación de La Meca es una de las ideas que Mawdudi va a explotar; ésta será retomada por Sayid Qutb. En realidad el pensamiento de ambos coincide en casi todos los puntos, sólo que Qutb los lleva a sus últimas consecuencias y los expresa con tonos de un mayor extremismo y radicalismo. De esta forma expondremos conjuntamente ambos pensamientos, y cuando sea necesario, haremos notar los distintos matices y diferencias.

Ambos profesan su adhesión incondicional al pensamiento coránico, afirmando la absoluta y única soberanía de Dios sobre todo lo creado, incluido el hombre. Una sumisión absoluta a la ley revelada, eterna e inmutable, y válida para todas las épocas, tal como se encuentra en el Corán y la sunna del profeta. Esta es la única guía que puede dar felicidad al hombre en esta tierra y en el más allá. Esta ley es incompatible con cualquier ideología y demás sistemas creados por el hombre, que no pueden ser sino limitados, incompletos y falibles. Así, Qutb pronostica el fracaso de los sistemas occidentales, el capitalista y el sistema socialista-comunista. En una palabra, sólo el islam es la solución a todos los males que aquejan al hombre.

[10] Véase *Encyclopaedia of Islam*, 2a. ed., s.v.

Siendo el islam un sistema completo en sí mismo y omnicomprensivo, no puede mezclarse con otros, ni deben alterase sus principios bajo pretexto de modernizarlos o hacerlos compatibles con otros sistemas. La religión es el árbitro final, tiene la última palabra en cualquier asunto, porque es la visión que Dios tiene y quiere para la vida individual y social del hombre. De esta forma, el islam sólo podrá practicarse en su propio ambiente. Cualquier sistema de gobierno fuera del islam es una usurpación de la soberanía divina, y en él, el islam no podrá practicarse en toda su amplitud y libertad.

Por lo tanto, el Estado nación, fundamentado en el principio de que la nación es la última fuente de soberanía y legitimidad para velar por los intereses de los que pertenecen a una misma raza o etnia, es una violación a la soberanía absoluta de Dios, y un atentado y violación a la hermandad e igualdad humanas. Del mismo modo, crear una legislación a partir de la razón humana, sin tener en cuenta los principios coránicos, es una blasfemia. Tampoco el relegar la religión al dominio de la conciencia y a un culto privado, satisface las demandas de la sharía. De aquí concluyen en la necesidad de tener un Estado y gobierno islámicos, cuya función sea poner en práctica la voluntad de Dios para la vida del hombre. Por lo tanto, la lucha por crear este Estado no es sólo permisible, sino obligatoria para todo musulmán.

El islam libera al hombre de ser esclavo de otros hombres y de sus ideologías y sistemas. De la dicotomía entre el modo de vida revelado por Dios y los sistemas e ideologías creados por el hombre, Mawdudi da un salto hacia una dimensión filosófica y postula un dualismo casi metafísico entre islam y no islam. Ya no se trata, por lo tanto, de la clásica división físico-geográfica del islam medieval, entre el territorio musulmán o "Casa del islam" *(Dar al-islam)* y el espacio territorial habitado por los que no son musulmanes, o infieles, literalmente llamado "Casa de la guerra" *(Dar*

al-harb), sino que ahora atribuye una diferencia *cualitativa* entre ambos espacios.

Los términos que emplea Mawdudi para indicar los dos componentes de este dualismo son el islam y la *yahiliya*. Este último es un término empleado por el Corán y el profeta para designar el periodo anterior al islam. La palabra proviene del verbo *yahala*, que significa ignorar, desconocer, no saber. De esta forma podría decirse que el islam estuvo precedido por un periodo de ignorancia de la ley divina.

Sin embargo, puesto que muchos de "los ignorantes" no sólo se negaron a adoptar el islam, sino que además se mostraron acérrimos enemigos del islam y el profeta —al punto que éste debió salir de la ciudad de La Meca y "emigrar" a Medina—, el término *yahiliya* empezó a adquirir una connotación de enemistad y oposición al islam. Se identificó con el sistema de vida anterior, opuesto y hostil al islam. De hecho, el islam combatió y trató de eliminar muchos de los valores morales y actitudes de la *yahiliya*. Así, prohibió la avaricia, el libertinaje sexual, el uso del alcohol, los juegos de azar, las prácticas mágicas y adivinatorias y muchos otros de los usos y prácticas de la Arabia preislámica. Pero una vez que Muhammad entró victorioso a La Meca, cuya consecuencia fue la conversión prácticamente total de los árabes al islam, se consideró superada y terminada la etapa de la *yahiliya* y su sistema de vida.

Mawdudi resucita el término *yahiliya*, pero no para aplicarlo al periodo anterior al islam, sino para referirlo a la situación en la que se encuentran los musulmanes en la India, insertados dentro de una mayoría hindú, opuesta y hostil al islam, con un sistema de vida pagano, y con la que los choques violentos eran frecuentes. Obligación de los musulmanes, será por lo tanto, imitar la conducta del profeta y emigrar a una nueva Medina,[11] donde puedan practicar libre-

[11] Recuérdese que la mayor parte del territorio indio había estado bajo la dominación política musulmana, en mayor o menor grado, desde el siglo VIII hasta

mente su religión. Quedarse en la India bajo un sistema político secular ideado por los hombres no es simplemente quedar sometidos a la "dictadura de la mayoría", sino un acto de politeísmo, de servir a un dios distinto del Dios único. El islam, por su propia naturaleza, para poder autorrealizarse, exige la existencia de un poder estatal independiente.

Sayid Qutb avanza la idea de este dualismo, lo radicaliza aún más y lo convierte, en la práctica, en la concepción maniquea de la lucha entre las fuerzas del bien y el mal. Esto lo podemos advertir en dos percepciones peculiares de Qutb. La primera es que la *yahiliya* no se limita a apariciones esporádicas, como en tiempos del profeta, o en la India de Mawdudi, sino que es un sustrato permanente y continuo a partir de la existencia del islam. Se trata de una lucha permanente entre la fe y la incredulidad, entre la sumisión a Dios o la servidumbre a los hombres (politeísmo), entre la aceptación del islam u otros sistemas de vida opuestos y hostiles al islam. Qutb percibe un continuo complot del occidente para destruir el islam. Reconquista, cruzadas, colonialismo, secularismo, abolición del califato, liberalismo, nacionalismo, capitalismo, comunismo y, el último "invento", sionismo y creación del Estado de Israel, no son sino manifestaciones de la misma aspiración y conspiración del occidente para acabar con el islam.[12] Los métodos y las personas cambian, pero el objetivo es el mismo.

Como contrapeso a las fuerzas del mal, Qutb hace hincapié en la idea de la superioridad absoluta del islam sobre cualquier sistema e ideología creados por el hombre. Sólo el islam, en cuanto última y definitiva revelación de Dios, tiene,

---

la llegada de los ingleses en el siglo XVII. De ahí que con una India independiente se crearía una situación ampliamente desfavorable para la minoría musulmana.

[12] En varias ocasiones, he visto a varios simpatizantes actuales del islam militante compartir esta idea de Sayid Qutb. La oposición oficial del Vaticano al control de la natalidad, por ejemplo, se interpreta entre algunos extremistas como la necesidad de un mayor número de cristianos que puedan oponerse al islam.

por un lado, la capacidad para vencer el mal, y por otra parte, es la única y verdadera solución de todos los problemas humanos. Así, el secularismo triunfó en el occidente porque el cristianismo no fue capaz de proveer un sistema legislativo adecuado para las necesidades de la vida diaria, y concentró su atención en asuntos espirituales. Para Qutb, sin embargo, la victoria del islam está asegurada, porque es la religión escogida por Dios como la "natural" y la mejor para el hombre. De esta forma, el islam produce un sello o una huella en la vida de los creyentes que les confiere una "superioridad moral" sobre los no musulmanes.[13]

La segunda percepción peculiar de Qutb es que el mal es tan poderoso que se ha infiltrado en la misma comunidad musulmana. El secularismo y las costumbres relajadas del occidente lo han contaminado todo. La sociedad humana es un "gran burdel",[14] ni siquiera la umma se ha salvado. Ya no existe una comunidad "musulmana". Ni Mawdudi ni algún otro jurista musulmán nunca antes habían aplicado el término *yáhil* a los musulmanes; Mawdudi lo utilizó únicamente contra los infieles o contra algún individuo en particular. Qutb se va al extremo. Sin embargo, aunque no exista un Estado ni una comunidad auténticamente musulmanes, esto no quiere decir que la *yahiliya* haya hecho desaparecer el islam. Existen por doquier sinceros musulmañes y bastan tres

[13] Véase Y. M. Choueiri, *op. cit.*, p. 65. Alí Shariati, influyente sociólogo iraní y uno de los ideólogos de la revolución iraní, contemporáneo de Jomeini, sostiene también la existencia de dos fuerzas antagónicas, una especie de dualismo: Dios y satán (el Bien y el Mal).

[14] Sayid Qutb vivió una breve temporada en Estados Unidos como parte de su adiestramiento, cuando era empleado de la oficina de correos de Egipto. Regresó decepcionado por el materialismo y la pérdida de valores espirituales que advirtió en la sociedad estadunidense. El arte, la literatura, las leyes, en una palabra, todo está permeado por el espíritu de la *yahiliya*. Basta observar el cine, la televisión, las revistas llenas de pornografía, la moda, los salones de baile, los certámenes de belleza, los bares y el uso de bebidas embriagantes, además de las drogas. Lo único que, de acuerdo con Qutb, se puede importar del occidente, son la ciencia y la tecnología.

de éstos para formar una comunidad *(yama'a)* independiente de la sociedad y del Estado (paganos) donde viven. Estos musulmanes comprometidos son la "vanguardia" *(tal'ia)* que tomará a su cargo la "islamización" o reislamización de las supuestas comunidades musulmanas,[15] y que dejará a su paso las "señales" del camino para los que vengan después de ella.

En la visión de Qutb, es necesario repetir las etapas que recorrió el profeta. Este es el proceso o método *(manhay)* que se debe seguir: formación de la *yama'a*, una comunidad auténticamente musulmana; convocatoria o llamado *(da'wa)* a la aceptación y sumisión al único Dios, a la que suele seguir la persecución; "emigrar" de la sociedad *yáhil* (puede ser física o simbólicamente como hizo el profeta de La Meca a Medina), y finalmente la victoria, garantizada por Dios mismo, es decir, volver a La Meca (la *yahiliya*) a combatir y destruir infidelidad, paganismo, materialismo, secularismo, o cualquiera que sea la forma que tome la *yahiliya* mediante la "guerra santa". Tanto Mawdudi como Qutb insisten en llamar a las cosas por su nombre, y rechazan la opinión de aquellos musulmanes que tratan de presentar un islam más suave a los ojos de los occidentales. Estos musulmanes interpretan el *yihad* como una guerra "defensiva". Para nuestros autores, en cambio, el *yihad* es una auténtica guerra ofensiva y de conquista como la que llevó a cabo el profeta en Medina.[16]

[15] Esto explica el florecimiento de células secretas de activistas que tomaron a su cargo la "islamización" de Egipto, por ejemplo. El grupo *takfir wa hiyra* (excomunión y emigración), que asesinó al presidente Sadat, declaró "infieles" al gobierno y a la sociedad egipcios, y les declaró la guerra. Así, han proliferado grupos semejantes.

[16] En este punto parece haber una pequeña diferencia entre Mawdudi y Qutb. Qutb claramente sostiene que sólo un Estado islámico puede convocar legítimamente al *yihad* como parte de sus obligaciones oficiales. Mientras que para Mawdudi sería una obligación "colectiva", es decir, de toda la comunidad musulmana, independientemente de que sea lanzada o no por un Estado islámico.

Ambos autores afirman que la comunidad musulmana tiene como misión ser líder de la humanidad entera. Para Qutb, sin embargo, es necesario que primero exista una tal comunidad, de acuerdo con el orden social islámico, bajo los auspicios de un auténtico Estado islámico. Una vez formado, éste podrá lanzar una campaña de conquista y dominación de la humanidad entera, con toda legitimidad, ya que en los cinco continentes, aquélla se encuentra sumergida en la *yahiliya*.[17]

La propagación del islam no significa la conversión forzosa, sino la dominación política. Que el islam se propagó o debe propagarse por la espada es incorrecto. El Corán mismo advierte que "no cabe coacción en religión" (2,256). Si bien el *yihad* es una obligación importante dentro del islam, no es lícito declarar la "guerra santa" arbitrariamente ni en cualquier oportunidad. Mawdudi y Qutb son fieles a esta tradición islámica, y el uso de la fuerza lo restringen a los siguientes casos: para proteger a un creyente de extraviarse, aun por el uso de la fuerza si es necesario; contra cualesquiera (individuos o gobiernos) que obstaculicen la libertad de propagación del islam; contra aquellos gobernantes que usurpen la soberanía divina, y contra aquellos que promuevan la opresión y la injusticia.[18]

En cuanto a las características y modalidades del "Estado islámico" ideal, Mawdudi se explaya libre y extensamente, aunque en la categoría de principios, sin descender por lo general a los detalles. Qutb, por su parte, se abstiene de

[17] Esta campaña se llevaría a cabo en tres fases: *1*) invitación a todos los hombres a aceptar el islam, la religión definitiva; *2*) el que rehúse debe pagar la *yizya* (un impuesto de captación sobre los no-musulmanes), y *3*) el que se rehúse a pagar ese impuesto será sometido por la fuerza.

[18] En clara oposición a la doctrina política clásica —que reconoce el derecho de deponer a los gobernantes opresores e injustos, pero sin decir cómo, y terminando por hacerse de la vista gorda, recomiendan la sumisión y obediencia aún a los tiranos en bien del orden y paz de la comunidad—, Mawdudi y Qutb no tienen reparo en indicar que el uso de la fuerza es legítimo y debe emplearse.

tratar el tema argumentando que, mientras no exista un Estado islámico, no tiene sentido ponerse a discutir sus particularidades y modalidades. No obstante lo anterior, podemos decir lo siguiente: el punto clave para ambos es el de salvaguardar la soberanía divina. Así, no se cansan de afirmar que, contrariamente a los sistemas occidentales de democracia, nacionalismo, etc., la soberanía no pertenece ni a un individuo (absolutismo) ni a una clase o grupo social, ni siquiera a la comunidad entera, sino sólo a Dios.

A pesar de no tener soberanía, la comunidad entera selecciona a su gobernante.[19] El gobernante obtiene poder, autoridad y legitimidad por *delegación* de la comunidad. Con base en el Corán 24,55: "A quienes crean y obren bien, Dios les ha prometido que ha de hacerles sucesores (califas) en la tierra [...] y consolidar su religión. Me servirán sólo a Mí sin asociarme nada", Mawdudi y Qutb deducen que Dios ha conferido el "derecho de gobernar" a la comunidad entera, quien a su vez lo delega al gobernante.

Mawdudi acuña el término "theo-democracia" para aplicarlo al sistema político donde el poder ejecutivo es ejercido por un varón musulmán, auxiliado por una Asamblea Consultiva, ambos elegidos por la totalidad de los adultos hombres y mujeres de la comunidad. Para Qutb no es necesario buscar nuevos nombres, se trata simplente del Estado islámico. Ambos se oponen al pluripartidismo, como algo carente de utilidad y sentido, puesto que todos los miembros de la comunidad están de acuerdo en que el único programa de gobierno es la sharía.

En otras palabras, el Estado islámico tiene dos características, es omnicomprensivo e ideológico. En este sentido y como ellos lo explican, es más parecido al Estado socialista o fascista, que a un Estado nación fundado sobre una raza o etnia. Un Estado ideológico es, para ellos, la forma más justa

[19] Qutb prefiere el término "selección" *(ijtiyar)* a "elección" *(intijab)*.

de organizarse, ya que no es discriminatorio. Cualquiera puede pertenecer a él (adoptando su "ideología") sin importar su raza, procedencia geográfica, lugar de nacimiento o género, ya que tal pertenencia obedece exclusivamente a una elección o decisión personal. Qutb nos dice que, si los no musulmanes se encuentran en una situación de inferioridad respecto a los musulmanes dentro de este Estado, es por su propia culpa. En el momento que se hagan musulmanes podrán gozar de los mismos derechos y todas las diferencias desaparecerán.

Una característica sobresaliente de este Estado ideal y en la que ambos insisten, como se ha puesto de moda, es la famosa *shura* o deber de consulta, que ya practicaba el profeta mismo. La consulta no queda restringida a la Asamblea Consultiva, sino que Mawdudi la extiende potencialmente a toda la comunidad: "cualquier musulmán que es capaz y está calificado para dar una opinión razonable, está autorizado para interpretar la ley de Dios cuando hagan falta estas interpretaciones".[20] Para Mawdudi, ésta es una forma de democracia. En realidad, Mawdudi implícitamente está restringiendo la posibilidad de opinar sobre la ley a los ulemas, ya que por su estudio y erudición son los únicos capaces para ello, según la doctrina tradicional.

Sayid Qutb, que no tuvo una formación de jurista, y cuyos comentarios al Corán y su interpretación ideologizada del islam se basan en su lectura y meditación personal, considera el *fiqh* o jurisprudencia musulmana como una labor humana.[21] La revelación coránica es eterna e inmutable, pero el

[20] Ch. J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", p. 117, en John L. Esposito (ed.), *op. cit.*

[21] Ya se dijo antes que la sharía, en la versión "ortodoxa", no es una *creación* humana, sino sólo el hacer explícito lo ya contenido en el Corán y la sunna. Por otra parte, la doctrina jurídica clásica insiste en la necesidad de la tradición oral, que pasa de maestro a discípulo ininterrumpidamente, por medio de una "cadena " de transmisores, y así, se remonta hasta el profeta. Ésta es la principal razón para

fiqh está hecho por los hombres para dar solución a las situaciones particulares de cada época histórica. Esta opinión de Qutb no puede ser aceptada sin más por los ulemas, cuya labor quedaría minusvaluada, ya que está en contra de una doctrina "ortodoxa".

En una posición pragmática y de aceptación de la realidad, Mawdudi y Qutb están de acuerdo en legitimar la pluralidad o multiplicidad de Estados islámicos. Postular que todos los países musulmanes se sometieran a un solo liderazgo político es impensable. Lo que sí urgen ambos, es la formación de un bloque islámico, compuesto por todos los Estados musulmanes que actuarían unánimemente, sobre todo en cuestiones concernientes al ámbito internacional.

Esta interpretación ideologizada del islam, cada vez mejor estructurada a pesar de quedarse en la categoría de generalidades, es la alternativa que ha llegado a lo más íntimo del corazón y la conciencia de muchos musulmanes que no encuentran otra mejor identificación, y que al mismo tiempo reivindica al islam histórico de muchas acusaciones de sus detractores. Esta opción tiene éxito porque lleva en sí misma y confiere un propósito y finalidad a la vida individual y a la comunidad o umma islámica. Les da la fe en una victoria segura porque Dios está de su parte como en el pasado.

La visión política de R. Jomeini posee características semejantes a lo que designamos islam "radical" de Mawdudi y de Sayid Qutb.[22] Surge también en un contexto de hostilidad, supuesta o real, pero en todo caso percibida como una amenaza contra el islam y sus valores religiosos y morales. Sin

---

descalificar a los grupos militantes cuyos líderes no forman parte del grupo de los ulemas, y cuyas interpretaciones difieren en algunos particulares de las enseñanzas del islam "ortodoxo".

[22] Sobre el Ayatolla R. Jomeini, pueden consultarse, A. Seyyed R. Khomeyni, *Pensamiento del A. Ruhollah Khomeini; político, filosófico, social y religioso*, Caracas, Ateneo de Caracas, (s.f), y Muhammad H. Haykal, *The Return of the Ayatollah. The Iranian Revolution from Mossadeq to Khomeini*, Londres, A. Deutsch, 1983.

embargo, la propuesta del Estado islámico del ayatola iraní contiene diferencias de carácter sustantivo en relación con las anteriores. Por lo demás, Jomeini es fiel a la tesis central del Corán, o sea, que la soberanía no puede atribuirse a las criaturas, sino que es un atributo exclusivo de Dios.

La diferencia fundamental entre Jomeini y el resto de los autores musulmanes que hemos presentado estriba en el hecho, nunca alentado o promovido entre los musulmanes *sunnitas*, de que sean los "clérigos" los detentores del poder político. De acuerdo con la interpretación sunnita de la historia, el auténtico califato islámico, o "califato profético", terminó con los primeros cuatro califas. Después se convirtió en un reino mundano. Esta concepción refleja una desilusión del curso tomado por los acontecimientos políticos, y al mismo tiempo una resignación ante la impotencia de oponerse a la voluntad del más fuerte. Así, se generó una tolerancia hacia el poder político, visto como un mal menor, preferible al caos y la desunión entre la comunidad. De ahí que, por una parte, se fomentara la obediencia entre el pueblo, pero por otro se desalentara entre los ulemas y no fuera bien vista la colaboración con los gobernantes de facto.

En el islam shiita se dan dos corrientes opuestas. Una de oposición violenta contra los "usurpadores" del derecho de Alí y sus descendientes a ser los gobernantes de la comunidad, y otra, parecida a la sunnita, de pasividad y aceptación de los gobernantes de hecho, a pesar de su discutible legitimidad. Se podría decir que una sigue a la otra cronológicamente. Un primer momento de lucha armada va dando lugar a una pasividad política. Sin embargo, la primera está representada en especial por los ismailíes y sus diferentes subgrupos, quienes en diferentes ocasiones se levantaron en armas hasta que finalmente fueron capaces de derrotar a los abasíes y establecer un imperio en el norte de África, que florecería en Egipto y zonas vecinas. Fundadores de la ciudad de El Cairo y de la más antigua y prestigiada universidad musulma-

na, al-Azhar, los fatimíes reinaron durante dos siglos y medio, y alcanzaron gran prosperidad intelectual, artística, comercial y económica (909-1171 d.C.).

El shiismo duodecimano, que es la otra rama más importante de la shía y el islam "oficial" en Irán, siguió más bien una línea de conducta de no participación en levantamientos armados y de tácita aprobación a los gobernantes de facto en ausencia del imam, único detentor legítimo del poder político y religioso (dadas sus cualidades sobrehumanas, infalibilidad e impecabilidad). El doceavo imam, Muhammad, apodado el Mahdi[23] o al-Muntazzar (el esperado), después de un breve periodo de ocultamiento (ocultación menor) en el que estuvo en contacto con sus seguidores por medio de sus "representantes" (*na'ib*), pasó a la "gran ocultación" (*ghaiba al-kubra*) (874 d.C.), y sólo reaparecerá al final de los tiempos para instaurar un reino de justicia.

A partir de la gran ocultación, los ulemas del shiismo duodecimano acordaron un mayor o menor grado de legitimidad a los gobiernos en turno, sin cuestionarlos demasiado a sabiendas de que el único gobierno absolutamente legítimo es el del imam esperado, pero siempre con la posibilidad de esgrimir esta arma contra ellos.[24] De manera parecida al sunnismo, no pretendieron sustituir a los gobernantes civiles. El grupo religioso, los ulemas, o mullah como se les llama en Irán, son los guardianes de la revelación, los sucesores de los profetas, y en tal capacidad son superiores al poder político que está sujeto a la ley religiosa. Resulta sorprendente, entonces, que el ayatola Jomeini haya propuesto su teoría del "gobierno del jurista".

[23] Mahdi es el término sunnita para designar al "mesías" esperado al final de los tiempos.

[24] El establecimiento de un Estado shiita en ausencia del imam plantea el problema doctrinal sobre quién debería ejercer la autoridad política, que no había sido ni discutido ni resuelto hasta ahora de una manera satisfactoria. El ayatola Jomeini tiene una propuesta.

Al parecer, el único antecedente teórico que habría podido servir de apoyo a Jomeini entre los juristas shiitas sería el caso del bien conocido Yafar Kashif al-Ghita (d. 1812). Este célebre hombre de letras interpreta la *wilayah*, o custodia del jurista, como incluyendo una función política de gobierno.[25] Aunque tal vez haya sido más importante en la decisión de Jomeini la práctica misma que se dio en Persia desde principios de este siglo, de una presencia y participación muy frecuente de los mullahs en el *maylis* o parlamento.

A raíz del triunfo de la "revolución constitucionalista" de principios de este siglo, quedó incluida (en 1907) en la constitución la famosa cláusula 2 del Suplemento a la Ley Fundamental que postulaba la incorporación de un comité de mullahs al *maylis*, que les daba el poder de veto contra cualquier ley aprobada por el Parlamento que fuera contraria a las enseñanzas del Corán y los sagrados imames. Esto fue, sin duda, un gran triunfo para los mullahs, ya que equivalía a reconocerlos implícitamente como una autoridad superior al *maylis*. Si bien esta cláusula no se llevó a cabo en la forma estipulada, fue sin duda un aliciente para que varios mullahs y algunos ayatolas tuvieran injerencia directa y activa en la política.[26]

Bien sabido es que la actividad política (el poder) ejerce una fascinación en quienes la han vivido, lo que hace muy

[25] Citado por A. Taheri, *The Spirit of Allah*, Bethseda, Adler & Adler, 1986, p. 163. *Wilaya* en árabe, *vilaya* en persa, es el término técnico del shiismo para designar la transmisión hereditaria del conjunto de obligaciones y poderes de un imam a otro, que incluye el supremo poder religioso y político. En ausencia del imam, la *wilaya* equivale al deber de "custodia" del grupo religioso sobre los creyentes shiitas. Tal custodia se equipara con la función de tutoría sobre un menor, jurídicamente hablando.

[26] La injerencia directa de los mullahs en asuntos políticos (baste señalar el famoso boicot a las concesiones del tabaco a Gran Bretaña, apoyado entusiastamente y promovido por éstos) se da desde fines del siglo XVIII y sobre todo en el XIX, aprovechando la debilidad de la dinastía Qayar. Sin embargo, los ulemas nunca reclamaron para sí el derecho a gobernar.

difícil querer apartarse de ella. Así sucedió, por ejemplo, en el periodo 1948-1953, época de gran agitación y confusión, cuando estaban de por medio la nacionalización de la industria petrolera iraní y el control del Parlamento por las diversas facciones políticas.

Durante este periodo, la actividad política de los mullahs dentro y fuera del Parlamento llegó a tales extremos que el ayatola Boruyerdi (m. 1961), reconocido como la máxima autoridad religiosa de su tiempo,[27] debió convocar a una conferencia en Qom (1949), a la que asistieron más de 2000 mullahs para debatir sobre el candente problema de su participación en el Parlamento y en los partidos políticos. Una vez concluida la conferencia, Boruyerdi no sólo desalentó, sino que explícitamente prohibió a los ulemas el activismo político. Sobra decir que tal prohibición fue ignorada por varios mullahs, incluido otro gran ayatola, Kashani, quien no sólo permaneció en el *maylis*, sino que dictó una *fatwa* (1951) en apoyo a la nacionalización de la Anglo-Iranian Oil Company, y llegó a ser el líder del Parlamento en 1952.

Jomeini, debemos colegir, no sólo estaba perfectamente al tanto sino de acuerdo con la militancia política del "clero", ya que ésa fue exactamente su línea de conducta. En efecto, ya desde principios de los años cuarenta, había escrito una obra no muy conocida fuera de Irán, *Secretos develados*,[28] en la que aparecen con claridad sus ideas fundamentales: que el islam y la política son inseparables, y que no debe existir más gobierno que el de la sharía bajo control de los ulemas. Jomeini conmina, por lo tanto, a los mullahs a tener una participación más dinámica en la vida política para poder reformarla.[29] Sin embargo, su notoriedad empieza a partir de

[27] Reconocido como la máxima fuente de autoridad religiosa o el *marya-yi mutlaq* de su tiempo. E. Mortimer, *op. cit.*, p. 311.

[28] E. Mortimer, *op. cit.*, p. 323.

[29] Sin embargo, la participación activa en la política no es con la finalidad de tomar el poder. Así, Jomeini nos dice que "ningún jurista ha dicho ni se encuentra

1963, en razón de sus denuncias violentas y públicas de la conducta y de algunas de las políticas emprendidas por el sha, como contrarias al islam.[30]

Su valentía y el éxito de sus sermones le valieron que fuera encarcelado en dos ocasiones, y, finalmente, expulsado a Turquía, en 1964, de donde pasó a radicar a Nayaf, Irak.[31] De sus clases dictadas en el exilio sobre el gobierno islámico, sus discípulos compilaron la obra que llevó el nombre del seminario, *Hukumat-i Islami*, y constituye la base de su célebre libro *Vilayat-i Faqih*, el gobierno del faqih, o sea, el experto en derecho islámico. En esta obra, bajo cuyas ideas básicas se delinearon los principios e instituciones gubernamentales de la república islámica de Irán surgida de la revolución, encontramos la ratificación de algunos puntos doctrinales de Jomeini, a la vez que la introducción de dos innovaciones sustantivas.

Jomeini reafirma su tesis central de que "el islam es político o no es nada", y la importancia social que por esta razón adquieren los expertos en la ley religiosa. Sin embargo, lo más significativo es, sin duda, la manera contundente de cambiar su opinión sobre la monarquía. Para Jomeini ahora, la monarquía es simplemente una institución antiislámica, por lo tanto, ilegítima, a la que hay que combatir hasta

---

escrito en libro alguno, que los ulemas sean reyes o que tengan derecho a la autoridad suprema". En este momento Jomeini no está en contra de la monarquía ni aboga por su abolición. Aduce dichos de numerosos juristas en los que se afirma que es lícito colaborar con el gobierno aún de los injustos y tiranos, para reformarlo Mortimer, *op. cit.*, p. 325.

[30] Las críticas de Jomeini se centraban en tres puntos principales: el gobierno del sha es dictatorial, corrupto y servil a los intereses imperialistas americanos, en lugar de estar al servicio del islam y el pueblo iraní.

[31] Nayaf, junto con Kerbala (mausoleo de Husein, tercer imam, m. 680 d. C.), es uno de los más importantes centros religiosos del shiismo en Irak. Ahí se encuentran los restos del primer imam, Alí, (m. 661 d.C.), primo y yerno del profeta. En Mashjad, Irán, se encuentra el mausoleo de Alí al-Rida (Alí Reza en persa) el octavo imam.

hacerla desaparecer.[32] A este propósito, Jomeini trae a colación el levantamiento armado del imam Husein (680 d.C.). A pesar de sus exiguos seguidores, éste se levantó en armas contra la recién inaugurada dinastía omeya, impuesta a la umma por la fuerza de las armas. Para Jomeini, la importancia de recordar este suceso no es hacer de Husein un "mártir", sino convertirlo en el ejemplo a imitar, por ser el *héroe* que se enfrenta y combate la sucesión dinástica, la tiranía y la injusticia, como Jomeini y sus seguidores lo hacían en ese momento contra el sha.

La segunda innovación se refiere al hecho que Jomeini no sólo ratifica con toda claridad la supremacía de lo religioso sobre lo civil, sino que explícitamente *reclama para el "clero" el derecho a gobernar*: "los profetas son superiores a los reyes". La ausencia del imam no implica la interrupción de la ley religiosa. "Sería ilógico que la sabiduría divina dejara a su comunidad sin un guía o guardián", dice el ayatola citando al imam Reza. "Durante la ausencia del imam, que ya duró unos mil años y podría durar otros cien mil, es necesario que un imam se haga cargo del orden y del cumplimiento de la ley [religiosa]". Así, en el periodo entre el ocultamiento y el retorno del imam, se da el gobierno del faqih, el "*representante*" *(na'ib al-amm)* del imam oculto.

Este faqih, a quien Jomeini gusta de llamar imam, como en el sunnismo, se convierte en la autoridad suprema y tiene absolutamente la última palabra en los asuntos vitales de la comunidad.[33] Tiene los mismos poderes que el verdadero

[32] Ésta es, desde luego, una opinión que afecta a las monarquías o regímenes similares (dinásticos) dentro de todo el mundo musulmán.

[33] La idea de Jomeini no es de otorgarle al faqih un poder absolutista, sino la de una figura paternal. "La custodia de la nación es igual que la tutoría de un menor", Hamid Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsultant", en J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, 1984, p. 170. Es decir, se trata de la responsabilidad sobre alguien que es incapaz de gobernarse a sí mismo (porque no conoce la ley, entre otras cosas).

imam, aunque sin sus cualidades de infalibilidad e impecabilidad, y no puede nombrar a su sucesor. Entre sus funciones están las de nombrar a los teólogos y juristas que formarán el consejo de guardianes de la Constitución, designación de la más alta autoridad judicial del país, comandante supremo de las Fuerzas Armadas y nombramiento de los comandantes en jefe de las tres ramas (ejército, fuerza aérea y armada), declaración de guerra y paz, ratificación del presidente electo y su deposición bajo recomendación de la Suprema Corte o del Parlamento.

La doctrina política del ayalota Jomeini significa un rompimiento con lo que había sido la teoría y la práctica tradicionales, en materia política, del shiismo duodecimano. Su "ideologización" del islam es similar a lo que hemos llamado las actitudes "radicales" de Mawdudi y Sayid Qutb.[34] Jomeini está introduciendo una novedad doctrinal dentro del shiismo. Se trata, en realidad, de una *reinterpretación* del islam tradicional en el contexto de una situación sociopolítica del mundo moderno, a la que, como muytahid, trata de hacer frente.

El uso mismo de los conceptos "república" e "islámica" es la combinación de dos elementos, uno moderno y de origen occidental, y otro tradicional y propio. Tampoco son parte de las prácticas e instituciones islámicas el optar, por ejemplo, por un gobierno estructurado con base en tres órganos supremos, poder ejecutivo, poder judicial y poder legislativo, o la elección de un presidente por voto secreto y universal, ni el hablar de soberanía nacional ni de un régimen parlamentario ni simplemente, de una "constitución" distinta del Co-

[34] Este juicio es compartido por varios especialistas, así, Alí Merad, ya en 1981, se expresaba de esta forma: "The ideologization process of religion allowed contemporary muslim thought to make decisive shifts from the traditional theological field to the sociological one, and to formulate the content of islam in terms of norms and values of socio-political order", en Alex S. Cudsi y Ali H. Dessouki (eds.), *Islam and Power*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981, p. 37.

rán.[35] Al apropiarse Jomeini de estos elementos ajenos al islam tradicional, y hacerlos parte de su doctrina política, la intención es legitimarlos, "islamizarlos", e integrarlos al pensamiento e instituciones políticas tradicionales del islam shiita. Jomeini no está reviviendo o reformando el islam tradicional, sino *creando* una nueva doctrina política para el islam shiita, está *ideologizando* el islam.

De hecho, el "clero" iraní se dividió en dos grandes grupos, en favor y en contra, de esta audaz innovación doctrinal de Jomeini. Una minoría osó expresar su oposición con valentía, argumentando que la politización del "clero" y su participación directa en cargos gubernamentales sería en perjuicio de la religión. Este grupo optaba por la separación práctica entre religión y política en la forma tradicional como la había vivido hasta entonces la shía. Un fuerte argumento que se adujo en contra de la doctrina jomeinista fue que se concentraban demasiados poderes en un solo hombre, el faqih, hasta el punto de equipararlo o llegar a confundirlo con el mismo imam.

Entre los opositores de más alto rango, se encontraban los ayatolas Sayyid Muhammad Kazem Shariatmadari y Mahmud Teleqani. Sobre todo Shariatmadari se mostró más crítico y en forma más abierta contra Jomeini.[36] Así, retiró su apoyo a la nueva constitución porque ésta incluía la doctrina del "gobierno del faqih". Teleqani se mostró más ambivalente sobre el activismo político de los mullahs. Criticó que éstos tuvieran privilegios e hizo una advertencia sobre el peligro de disfrazar el despotismo con el nombre de religión.[37] Otros

[35] Al respecto, puede recordarse el caso de Arabia Saudita, cuyos gobernantes se han negado a tener una constitución diferente del Corán y la sunna del profeta.

[36] Es posible que la diferencia de clase (más alta) y de origen (túrquico, de Azerbayán) con Jomeini tuvieran influencia en sus opiniones políticas. En 1982 fue privado de su título de ayatola y quedó prácticamente bajo arresto domiciliario.

[37] Teleqani prestó un decidido apoyo a los guerrilleros musulmanes, los *Muyahidin-i jalq*. Murió antes de que llegara a un enfrentamiento serio con Jomeini.

opositores a la politización del "clero" fueron Qumi, Shirazi, Mahallati y Zanyani.

La doctrina del gobierno del faqih se convirtió en tópico de debate nacional, donde religiosos, políticos y laicos intervinieron profusamente. La necesidad de contar con un apoyo popular, masivo y organizado, fue una de las razones por las que, de mala gana, Jomeini accedió a la idea de crear un partido político, el Partido de la Revolución Islámica. Sin embargo, el peligro potencial que representaba una nueva fuerza política bien organizada, y las divisiones y rivalidades que surgieron en su seno por lograr su control, hicieron que Jomeini revirtiera su idea y decidiera disolverlo en 1987.[38]

El partido, sin embargo, cumplió su papel en el referéndum de marzo de 1979. Ahí, se aprobó la creación de una República Islámica. Los muyahidin votaron por el sí, pero dejaron en claro su oposición a otorgar al "clero" una función institucional dentro del Estado. En el referéndum de diciembre del mismo año, los muyahidin se opusieron a que en la Constitución se incluyera la doctrina de Jomeini de la Wilayat al-faqih. A partir de entonces, se desencadenó una lucha a muerte entre estas dos organizaciones. Los muyahidin pasaron a la clandestinidad.[39]

No es difícil advertir una cierta similitud entre el faqih de Jomeini y el imam-muytahid de Rashid Rida. En realidad, el faqih de Jomeini tiene más semejanza con la doctrina sunnita que con cualquier idea que se haya expresado sobre un

---

Dos de sus hijos, miembros de los muyahidin, fueron secuestrados por los guardias revolucionarios.

[38] Jomeini comparte el punto de vista de Sayid Qutb y Mawdudi de que no hay necesidad de partidos políticos dentro del Estado islámico, por el contrario son perjudiciales. Se pueden, en cambio, formar grupos informales, como dice Mawdudi, para presentar y apoyar candidatos a los diferentes puestos en contensión.

[39] El 28 de junio de 1981, la explosión de una bomba en las oficinas centrales del Partido de la Revolución Islámica –obra de los muyahidin– causó la muerte a un gran amigo y discípulo de Jomeini, fundador y presidente del partido, el ayatola Beheshti, y a otros 72 líderes más.

gobierno shiita diferente al del imam. Es posible que Jomeini se haya inspirado también en Rashid Rida para elaborar su doctrina política. Hay otra idea en Rida que podría explicar el cambio de opinión de Jomeini respecto a la monarquía. No cabe duda de que una de las más acérrimas condenas que se hayan dado a la implantación de la dinastía omeya, es decir, al derecho hereditario a la sucesión califal, proviene de Rashid Rida.

> El gran pecado que nunca se podrá perdonar a los omeyas, es el de haber modificado el sistema político del islam. Abolieron la forma electiva de gobierno y la reemplazaron por un principio material: la fuerza sobre el derecho. Ellos fueron los primeros en destruir este Estado.[40]

La Constitución de la República Islámica de Irán contiene elementos que podrían considerarse, desde el punto de vista de una racionalidad estricta, como no lógicamente estructurados, o hasta contradictorios, al explicar las relaciones entre los tres poderes y el faqih, y de aquéllos y el Consejo de Guardianes de la Revolución Islámica. Hay, por una parte, un reclamo de independencia y autonomía de los tres poderes, pero por otra, es clara su sumisión al faqih, autoridad suprema que puede oponerse y anular cualquier decisión de aquéllos, si la juzga inaceptable para el islam. El Consejo de Guardianes puede, por su parte, incluso deponer al faqih, si lo encuentra incompetente, y rechazar cualquier resolución del *maylis*, si la juzga contraria al islam o a la constitución.

Lo que se busca no es la racionalidad o la lógica *per se*, sino hacer del Estado y sus organismos un servidor de la religión. El Estado no es un fin en sí mismo, sino un instrumento de la religión. El objetivo de la revolución islámica nunca fue la implantación de una "democracia" (occidental) para

[40] R. Rida, *Le califat...*, *op. cit.*, p. 79.

sustituir el gobierno corrupto y despótico del sha, sino la búsqueda de la virtud: crear un Estado y un gobierno que den lugar a la realización del modo de vida islámico. Así, vemos una vez más la fidelidad esencial al Corán y a la sunna del profeta. La introducción de elementos ajenos que hace el islam "radical" se hace bajo la ficción de que tales elementos no son nuevos dentro del islam, sino que son parte de su tradición, antes expresados bajo otros términos. Esta "islamización" no significa de ninguna manera una adición o corrección a las fuentes del islam, sino es *la auténtica y correcta interpretación* del Corán o la sunna a las necesidades del momento histórico actual.

IX. ¿UNA SITUACIÓN ANÓMALA?

No estaría completo este estudio si se omitiera este caso, que podría ser la excepción que confirma la regla, respecto a las opiniones y doctrinas políticas examinadas. Nos referimos al autor árabe medieval, Abd al-Rahamn Ibn Jaldún (1332-1406),[1] cuya originalidad y brillantez son bien conocidas. Para muestra, baste recordar el elogio de Arnold J. Toynbee: "he (Ibn Khaldun) has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any place".[2]

Ibn Jaldún está consciente de estar creando "una nueva ciencia", la ciencia que estudia las "civilizaciones" *(umran)*, estudio multidisciplinario en el que hace consideraciones de tipo climático, geográfico, biológico, social, político, económico y religioso. El estudio discute las fases principales por las que atraviesan las sociedades humanas, materializado y ejemplificado en la creación central de éstas, el Estado.

[1] Su obra principal en la que aparecen las teorías de que hablaremos es la famosa *al-Muqaddimah*, o *Prolegómenos a la historia universal*, traducida a varios idiomas. En español, *Introducción a la historia universal*, traducción de Juan Feres, editada por E. Trabulse, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. Sobre la vida y pensamiento del autor, pueden consultarse: Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study of the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, Chicago University Press, 1971; Fuad Baali, *State and Urbanism; Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Nueva York, State University Press, 1988, además de diversas enciclopedias, especialmente la *Shorter Encyclopaedia of Islam* y la *Encyclopaedia of Islam*, 1a. y 2a. eds., en las que, además, aparece una abundante bibliografía.

[2] Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford, Royal Institute of International Affairs/Oxford University Press, vol. III, 1955, p. 332.

Analiza la génesis, desarrollo, brillantez y paulatina decadencia del Estado hasta su desaparición, para ser reemplazado por otro que, a su vez, recorrerá las mismas fases, sin que, aparentemente, nada pueda hacerse para modificar o detener esta "ley" inflexible de la inevitabilidad del cambio.

El método de trabajo del autor es el de una estricta observación empírica, apoyado por sus sólidos conocimientos de varias ciencias, en especial la lógica y la historia, y sobre todo por la excepcional capacidad de análisis de su inteligencia privilegiada. Resultado de sus observaciones es la formulación de leyes que rigen el comportamiento de las sociedades humanas, desde su formación y desarrollo hasta su decadencia y eventual desaparición o reagrupación en nuevas unidades.

El lenguaje de Ibn Jaldún es el del científico que está enunciando esas leyes. Así, nos dice:

> La asociación humana [el hecho de agruparse] es una cosa [absolutamente] necesaria. De ahí, el dicho de los filósofos: El hombre es social [literalmente, citadino, *madani*] por naturaleza, es decir, no puede vivir sin una organización social *(iytima)*, la ciudad,[3] [la *madina, pólis*, en griego]. Esto es lo mismo que indica el término *umran* (civilización).[4]

Los objetivos de nuestro interés son: *1*) saber cuál es la teoría jalduniana sobre el Estado; *2*) conocer cuál es, en su opinión, la relación entre Estado y religión; *3*) su punto de vista sobre el cambio y la secularización del Estado, y *4*) conclu-

[3] Abd al-Rahamn Ibn Jaldún, *Al-Muqaddimah*, edición árabe, Bagdad, Maktabat al-Muthannal, s.f., p. 41; edición en español, p. 151. No siempre sigo literalmente la traducción de Feres.

[4] Civilización nos parece la mejor traducción. Podría traducirse también por "cultura"; éste sería el caso, por ejemplo, cuando se contrasta la *umran* rural y la urbana. Etimológicamente, *umran* designa un lugar habitado, su población, el progreso social, su cultura. Para Ibn Jaldún parece tener la connotación de la "herencia social cumulativa de un grupo", "Apuntes para el estudio de Ibn Jaldún", Santiago Quintana (no publicados).

siones, donde podremos determinar si la teoría jalduniana constituye una anomalía o excepción, en relación con la doctrina islámica tradicional teológico-jurídica.

TEORÍA SOBRE EL ESTADO

Para Ibn Jaldún el Estado, al igual que la sociedad, tiene un origen *natural*, la necesidad del orden social.[5] "Una vez que los hombres se han reunido en sociedad, como hemos dicho, y en diferentes partes de la tierra, surge una nueva necesidad, la de una autoridad *(wazi'*, un gobernante) que imponga el orden entre ellos y los proteja a unos de otros... Debe ser un hombre que ejerza una autoridad y un poder coercitivo con mano firme; esto es lo que significa el reino (mundano, laico: *mulk*). Es ésta una institución peculiar (especial: *jasa*) de la raza humana, *natural* (*tabi'a*) e imprescindible para su existencia".[6]

En algunos tipos de animales parece darse una agrupación semejante a la humana bajo la dirección de un jefe, observa Ibn Jaldún; sin embargo, obedece al instinto y a la orientación divina, mientras que en los seres humanos se debe a la intención deliberada de constituirse en una organización política. En su opinión, el Estado surge como una creación consciente del ser humano.

Para reforzar esta idea, refuta la opinión de algunos filósofos que afirman que la aparición del Estado (la existencia de una autoridad coercitiva) no puede darse sin una aprobación y un mandamiento de Dios. La evidencia, sin embargo, apunta lo contrario. Desde antes de las profecías han existido organizaciones políticas y dinastías, cuyos mo-

[5] Hay una simbiosis e inseparabilidad entre sociedad y autoridad, "son como la materia y la forma".

[6] Ibn Jaldún, *op, cit.*, árabe, p. 43; español, p. 153.

numentos nos hablan de su poder; e incluso en su tiempo, los paganos eran mayoría en el mundo, y no vivían en la anarquía.[7]

El derecho a exigir obediencia, la legitimidad de la autoridad, usando el lenguaje contemporáneo, está basado, según Ibn Jaldún, en la *asabiya*, 'solidaridad social', 'ethos comunal', 'sentimiento comunitario'. La *asabiya* es el sostén y la determinante de la fuerza y del alcance del poder estatal, como frecuentemente lo repite Ibn Jaldún.[8] Las fases por las que atraviesa el poder estatal, a partir de la toma del poder, su consolidación, apogeo y paulatina decadencia hasta su desaparición, están íntimamente ligadas a la *asabiya*.[9] Así, el Estado aparece como un organismo vivo, cuyo surgimiento, estabilidad y desaparición se encuentran sujetos a "leyes" que rigen su vida y controlan su existencia, se podría decir, de una manera determinista.[10]

Este resumen de las ideas centrales de Ibn Jaldún sobre el Estado puede llevarnos a pensar que su teoría política es muy semejante a cualquiera de las teorías occidentales sobre el Estado a partir de Maquiavelo. Se trata de una teoría "científica" basada en una estricta observación empírica, y en la que las convicciones religiosas no parecen influir en las

[7] Para Ibn Jaldún existen básicamente dos tipos de Estado, el "natural" o laico, y el Estado establecido de acuerdo con las normas de una revelación divina. Volveremos sobre este punto.

[8] Ibn Jaldún, *op. cit.*, particularmente el libro II, en especial el capítulo XVII: "La meta que persigue la *asabiya* es el poder real *(mulk)*" (el Estado). Libro III, "No es posible establecer una dominación ni fundar una dinastía (Estado) sin el apoyo del pueblo y la solidaridad de la *asabiya*".

[9] *Ibid.*, libro II, capítulos XI, XII y XIV: "Los imperios como las personas tienen su propia vida". Tres generaciones es la vida promedio de un imperio y corresponden a una paulatina pérdida de la *asabiya*, etc. Esta visión jalduniana tiene marcadas semejanzas con la noción moderna del Estado articulado con base en relaciones de poder.

[10] *Ibid.*, libro III, capítulo XLVI: "Cuando la decadencia de un imperio se inicia, nadie la detiene".

conclusiones del científico. De ahí que se deban tener en cuenta otros aspectos de su pensamiento político.

Relación entre Estado y religión

Ibn Jaldún es un musulmán profundamente convencido de la verdad de su religión. El islam es la religión definitiva, es la última revelación dada por Dios a la humanidad por intermedio del profeta Muhammad, "sello de los profetas". Ibn Jaldún fue, además, un teólogo y un jurista que llegó a ocupar en varias ocasiones los puestos más altos en la administración religiosa. Con base en esto, uno podría preguntarse si su fe no intervendría de alguna manera en su ciencia. Hamilton A. R. Gibb ya había advertido hace años que hay que situar a Ibn Jaldún dentro de un contexto islámico contra algunas lecturas puramente cientificistas de su obra.[11] Siguiendo esta sugerencia, hemos encontrado que se pueden hacer algunas observaciones sumamente interesantes sobre lo que me gustaría calificar como *incómoda convivencia* entre el Ibn Jaldún creyente y el científico.

Así, nos dice que la autoridad suprema de la umma o comunidad musulmana es superior a la de las asociaciones políticas paganas; además, es *obligatoria*. Para demostrar estas aseveraciones, recurre a la fe del creyente. Ya no es la racionalidad pura o formal del científico la que prevalece, sino que ahora aparece el teólogo que subordina la razón y la ciencia al servicio de la verdad revelada. Nos dice, en efecto, que el califato, nombre más común del Estado islámico, es la lugartenencia, vicaría o sucesión del promulgador de la ley (sharía), el profeta, cuya función, tanto como la del

[11] H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", en *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968, pp. 166-175.

califato, es preservar la religión y gobernar el mundo, o sea, la vida presente (*siyasat al-dunia*).[12]

"El establecimiento del califato es una obligación, y su obligatoriedad legal-religiosa (sharía) se conoce, o se demuestra (*'urifa*) por el consenso (*iyma'*)[13] de los compañeros del profeta", continúa diciendo. Ibn Jaldún rechaza enfáticamente que por la razón se pueda demostrar su obligatoriedad. La razón puede demostrar que la existencia de una autoridad en la sociedad es algo necesario, pero no que tal autoridad deba ser el califato. Esta toma de posición ejemplifica la conjunción o simbiosis del científico y el creyente, y cómo la religión prevalece sobre la razón y la complementa.

No creo que realmente haya existido un conflicto entre religión y ciencia para Ibn Jaldún. En mi opinión, los ve como dos mundos o dimensiones paralelas: el orden de la "naturaleza" y el de la revelación. El orden "natural" es la manifestación de los designios invisibles del Creador, y el orden de la fe es la explicación y la última causa del llamado orden "natural". Ambos coexisten armoniosamente porque proceden de la misma fuente: Dios. Citaré tres ejemplos que pueden confirmar esta opinión.

a) La formación de una asociación humana, como vimos, es una cosa necesaria a la que impulsa la "naturaleza" humana. Párrafos más adelante, Ibn Jaldún nos explica en qué consiste esta necesidad "natural". Las razones o causas de que el ser humano busque tal asociación son "el procurarse alimentos y sostener su seguridad". "Dios creó de tal forma al ser humano que éste no puede vivir sin alimentos. Dios lo

[12] Ibn Jaldún, *op. cit.*, libro III, capítulo XXVI. Árabe, p. 191; español, p. 380. Ibn Jaldún contrasta los términos sharía y dunia para referirse a los aspectos religioso y temporal del califato.

[13] Recuérdese que el *iyma'*, el Corán, la sunna (costumbre) del profeta y el razonamiento analógico (*qiyás*), son las cuatro "fuentes" que se utilizaron para elaborar la ley religiosa (sharía).

dotó de un impulso o inclinación innata (*fitra*) a nutrirse y le dio la capacidad o el poder (*qudra*) para conseguirlo". *Fitra* es un vocablo coránico, y *qudra* es un término de la teología islámica que explica la acción humana. Dios le da el deseo o la inclinación al ser humano para llevar a cabo un acto y, al mismo tiempo, crea y le transfiere el poder para llevar a cabo ese acto. Tal poder —que dura sólo un instante—, lo crea Dios antes o durante el acto, de acuerdo con la escuela mutazilí. Dios, sin embargo, es el solo y único actor (*fail*), y el ser humano actúa sólo por el poder de Dios que "adquiere" para cada acción, de acuerdo con la escuela teológica asharita, que Ibn Jaldún sigue.[14]

"Tal es la decisión de Dios", continúa Ibn Jaldún, "de reunir a los hombres en sociedad para la conservación y perduración de la especie humana. Así se cumple la voluntad de Dios de poblar la tierra y hacer de los seres humanos sucesores (califas) sobre la tierra, como dice el Corán, 2, 28".[15] Estos textos nos explican la plena armonía que existe entre el orden "natural" y la voluntad divina, y que el orden "natural" no tiene, en realidad, una finalidad propia ni es independiente, sino que existe en función de, y está subordinado a, la voluntad del Creador.

b) La obligatoriedad de la autoridad califal y su superioridad sobre el Estado laico o "natural". Estas aparecen claramente cuando la razón iluminada por la fe descubre que la vida humana trasciende la existencia terrenal y tiene una finalidad en una vida más allá de la muerte (*ájira*). Ibn Jaldún nos dice que hay dos sistemas legislativos que las sociedades humanas aceptan como legítimos para gobernarse. "Hay

[14] Ibn Jaldún, *op. cit.*, libro VI, capítulo X, sobre *kalam* o teología islámica, "no hay ningún otro agente que Dios" *(idha la fail ghairahu)*, afirmación dirigida contra los teólogos mutazilitas, quienes afirmaban que "el hombre es el *creador* de sus actos y en ellos Dios no interviene, especialmente si son malos (moralmente)", árabe, p. 460, *fi kalam*.

[15] *Ibid.* Árabe, p. 43; español, p. 152.

sociedades en las que el gobernante se apoya en una ley que Dios ha hecho descender del cielo (*sharr' munzal ainda Allah*)", es decir, una revelación divina. "En otras sociedades el gobernante se rige por una ley basada en la razón humana", a la que Ibn Jaldún llama *siyasa aqliya*.[16]

Un gobierno basado en las leyes divinas

> es provechoso para los hombres, no sólo en esta vida sino también en la otra. Porque el ser humano no ha sido creado únicamente para este mundo; porque esta vida temporal no es otra cosa que vanidades e ilusiones y termina en la muerte y en la nada, como dice El Altísimo: "Os figurabais que os hemos creado para pasar el rato..." (Corán, 23,115). La finalidad del ser humano es [la práctica de] su religión, que ha de conducirles a la felicidad en la vida futura por la senda de Dios. Las leyes divinas son para regir toda actividad humana, tanto en relación con Dios (*ibada*) como en relación con los demás seres humanos (*muámalah*), *incluido el Estado*, que es (una institución) natural a la sociedad humana. *El Estado ha sido modelado de acuerdo con la religión y debe someterse a la supervisión de la Ley* [*divina*].[17]

Este texto no deja lugar a dudas sobre el pensamiento jalduniano respecto a la superioridad de la religión sobre el Estado, y sobre la superioridad del Estado "religioso" sobre el Estado "natural". En vista de la determinación divina de que el fin último del ser humano sea la felicidad en la vida

[16] *Ibid.*, edición árabe, p. 303; edición en español, p. 542. *Tanzil* es uno de los sinónimos del Corán. Ambos nombres derivan de la raíz *nazala*, "bajar" o "descender". *Siyasa*, en cambio, se usa generalmente para designar los aspectos politicoadministrativos que no han sido cubiertos por la ley revelada y que quedan al arbitrio para ser legislados y regulados por el gobernante humano; es decir, es la actividad *política*. Aquí, Ibn Jaldún distingue entre *siyasa aqliya* (racional) y *siyasa diniya* (basada en la religión revelada).

[17] *Ibid.*, libro III, cap. XXV. Árabe, pp. 190 y ss.; español, pp. 378 y ss. Las cursivas son mías. Recuérdese el Corán, 29,64: "La vida de acá no es sino distracción y juego, pero la Morada Postrera, ésa sí que es la Vida".

futura, Dios provee los medios para lograrlo: una Ley, una comunidad y un Estado politicorreligiosos. Esta es la opinión del creyente que se impone a la del científico. Así, Ibn Jaldún sigue la doctrina tradicional jurídico-teológica de la supremacía de la religión sobre el Estado.

Puesto que "la *siyasa aqliya* ignora la vida futura", sólo el Estado religioso, el califato, "es apto para cumplir no sólo el propósito para el que el ser humano fue creado, sino también para gobernar los asuntos mundanos de acuerdo con la Ley". A pesar de que Ibn Jaldún está consciente que el Estado necesita independencia y un espacio propio, es decir, de que tiene su propia "naturaleza" y sus propios fines, aunque "discurriendo con el auxilio de la luz divina", sabemos que "a los ojos del legislador inspirado, todo asunto mundano debe ser considerado de acuerdo con el valor que tiene para la otra vida". En otras palabras, el orden "natural" se subordina y armoniza bajo los dictados del orden de la revelación.

c) La inevitable decadencia del Estado. Aquí también encontramos dos puntos de vista, el del orden "natural" y científico, basado en la observación empírica, y el del orden religioso, explicación definitiva y última causa.

Uno de los aspectos más impactantes de la historia del mundo islámico, tanto en el ámbito de la comunidad global como en el del regional, es la incesante repetición del mismo fenómeno. Una tras otra, una larga serie de dinastías y Estados conocieron un esforzado surgimiento, una brillante consolidación y una desastrosa decadencia. No es nada extraño que este fenómeno fuera observado con lupa por Ibn Jaldún. En efecto, podría decirse que, lo que resume su teoría del Estado, es el interés por encontrar el elemento o los elementos clave que dan origen, sustentan y determinan el fin del Estado.

Toda su obra está impregnada por esta cuestión fundamental. En esta institución "natural", la *asabiya* juega un

papel central, de manera que todo lo que la fortalezca o disminuya será ponderado para asignarle su propio peso específico. Basta recorrer los títulos de los diversos capítulos para observar cómo Ibn Jaldún va discurriendo sobre diversos aspectos que aclaran este enigma: "Cómo la gente no urbana tiene más valentía y es menos corrompida"; "En qué condiciones opera mejor la *asabiya*"; "La meta que persigue la *asabiya* es el poder"; "Cómo una dinastía que logra consolidarse podría tal vez prescindir de la *asabiya*"; "Cómo la religión duplica la fuerza de la *asabiya*"; "La magnitud y duración de un imperio está en relación con el número de sus componentes"; "Cómo la centralización del poder es algo 'natural'"; "La 'naturaleza' del poder implica la tendencia al lujo"; y "La indolencia y el ocio son propios de la 'naturaleza' del poder"; "Cómo los Estados como las personas tienen su propia vida"; "Las fases por las que todo Estado debe pasar"; "Cómo cuando la decadencia de un Estado se inicia nadie puede detenerla", etcétera.

Una tras otra, las causas que conducen a la desaparición de los Estados son discutidas por Ibn Jaldún. Pero al lado de estas explicaciones del orden "natural", Ibn Jaldún también nos habla de la verdadera razón de esta decadencia. Cuando un Estado se aparta de la obediencia a la ley revelada, Dios determina su desaparición. Tal es la costumbre de Dios, su sunna, que es inalterable. Así, la decadencia y fin de un Estado viene a ser una sanción impuesta por Dios por la desobediencia a su ley.

Basten dos citas:

> Después de Harún al-Rashid ascendieron al trono sucesivamente sus descendientes; unos eran virtuosos y otros dados a los vicios y cedieron a las exigencias del lujo y del poder; voltearon la espalda a la religión para entregarse a los placeres y vanidades terrenas. Entonces Dios permitió la ruina de esta dinastía [los abasíes], privó del poder a los árabes para cederlo a un pueblo extranjero.

De modo semejante se expresa de los omeyas:

> Sus hijos, criados en el lujo, subieron al poder con el solo designio de satisfacer sus pasiones, gozar de los deleites y transgredir la ley divina. No sospechaban que el Altísimo preparaba gradualmente la caída de los malos y que su venganza les alcanzaría un día [...] por ello Dios los despojó de su poderío, los cubrió de ignominia y fue cesada su prosperidad.[18]

Se puede concluir, por tanto que el orden "natural" es el instrumento por el que se expresa el orden religioso, sin que aparezca incompatibilidad entre ambos. Dios obra y actúa por medio del orden "natural".[19]

La secularización del Estado

Un análisis de este problema lo encontramos en el capítulo 28 del libro tercero, ya antes citado, titulado "Sobre la transformación del califato en reino [mundano]". No me parece que se haya escapado a la perceptiva mente de Ibn Jaldún el conflicto potencial que puede surgir entre religión y Estado, ya que ambos, por su naturaleza, aspiran al monopolio del poder sobre sus gobernados. En varias ocasiones ha dicho, por un lado, que la naturaleza del Estado lo lleva a la concentración del poder, con la exclusión de otros competidores, y por otro, que la verdad revelada exige sumisión y obediencia absolutas.

[18] *Ibid.*, libro, III, cap. XXVIII. Árabe, pp. 202-209; español, pp. 397-407.

[19] Puede leerse la epístola de Taher Ibn al-Husein a su hijo Abdallah ibn Taher cuando el califa al-Mamún lo nombró gobernador de varias provincias, y que Ibn Jaldún reproduce íntegramente en el capítulo LI del libro III. Recordemos también los textos coránicos: "Cuando queremos destruir una ciudad, ordenamos a sus ricos que se entreguen en ella a la iniquidad. La sentencia contra ella se cumple y la aniquilamos", Corán 17,16; donde el rico es un instrumento de Dios. "A cuántas generaciones hemos hecho perecer después de Noé, Tu Señor está bien informado de los pecados de Sus siervos" (17,17).

Hoy podríamos titular este capítulo "sobre la secularización del Estado [religioso]", es decir, cómo la necesidad del cambio, impulsado por la naturaleza misma del Estado, hace que éste trate de liberarse de la tutela de la religión para realizar sus propios fines. Lo que para la generalidad de los juristas y teólogos fue visto como una tragedia, Ibn Jaldún encuentra una explicación "natural" y se podría decir, necesaria o inevitable. Veamos la opinión del autor.

En este capítulo, como lo hemos hecho anteriormente, es necesario distinguir dos planos o aspectos que se encuentran entremezclados, uno "natural" y positivo, y el otro moral y reprochable. El primero tiene que ver con el proceso "natural" de la secularización del Estado, y el segundo con los excesos cometidos por el abuso del poder, injusticia, corrupción y tiranía. En este segundo aspecto el Estado también se libera de la religión, y el califato se convierte no sólo en Estado laico sino en un reino mundano, en sentido peyorativo y reprobable, como hemos visto anteriormente.

Sobre el primer plano, Ibn Jaldún cita dos casos en relación con la dinastía omeya, la rebelión armada de Muáwiya, gobernador de Damasco, contra el califa Alí (657 d.C), y el momento en que Muáwiya, ya como califa, designa como sucesor a su hijo Yazid (680 d.C.), introduciendo con esto la sucesión *hereditaria* en el gobierno islámico, innovación que causó, en buena parte de la umma, estupor, escándalo y rechazo, incluida la guerra civil. Contrariamente a la opinión de Rashid Rida y de Jomeini, Ibn Jaldún trata de explicar y justificar la actitud de Muáwiya, en especial, la necesidad de ese cambio institucional.

En primer lugar, Ibn Jaldún afirma su buena opinión de ambos contendientes. Tanto Alí como Muáwiya procedieron con buenas intenciones, y aunque nuestro autor piensa que Alí tenía la razón y Muáwiya no, justifica la actitud de este último en razón de la naturaleza misma del poder que impulsa a la concentración del mismo en una persona, y en

razón de la *asabiya* del clan omeya, que, sabido es, era muy numeroso, rico y poderoso, y de sus múltiples simpatizantes y seguidores, razones que obligaron a Muáwiya a optar por la lucha, ya que de otra suerte habría propiciado la división y la ruina de sus partidarios. Muáwiya actuó, nos dice Ibn Jaldún, para preservar el poder (para él y para ellos) y así conservar la unidad y la fuerza de su grupo.

En segundo lugar, "Muáwiya designó a Yazid como sucesor, temiendo la división del poder (*jaufan min iftiráq al-kalimah*, o sea, la fragmentación política por la guerra civil) ya que los omeyas nunca hubieran consentido que el poder saliera de ellos". La decisión de Muáwiya fue en favor de una causa justa, preservar la unidad del imperio. Ibn Jaldún repite la misma opinión en el capítulo XXX: "Su conducta en esta circunstancia está justificada porque obraba con el consentimiento del pueblo y daba preferencia a Yazid por el interés del Estado". El consentimiento es en realidad el de los omeyas, como lo dice más adelante: "los omeyas eran la familia a la que pertenecían los dignatarios y jefes más eminentes del imperio, ya que por su *asabiya* dirigían al resto de los árabes y a todo el pueblo musulmán".

Una de las aportaciones más importantes de Ibn Jaldún al conocimiento científico, a mi modo de ver, fue su descubrimiento del perpetuo cambio de todas las cosas. Todo es dinámico y está en continuo movimiento. Esto se explica por una necesidad intrínseca de los seres, su "naturaleza", y en último término por la "forma innata" (*fitra*) con la que Dios dotó a las criaturas y que continuamente está recreando. La "naturaleza" misma del poder hace que el Estado se halle sujeto al cambio. Así se justifica una de las innovaciones más significativas de la comunidad islámica en su forma de gobierno, la introducción de la monarquía hereditaria, que para muchos musulmanes fue y es vista como una de las mayores calamidades históricas, ya que desvirtuó el espíritu del islam original.

El cambio era visto como malo en sí mismo, de ahí que se convirtió en sinónimo de herejía *(bida)*. Para Ibn Jaldún, el cambio es inevitable, pero hay cambios buenos y malos. El poder impulsa a la concentración del mismo, al lujo, y esto puede llevar a la injusticia y a la tiranía, lo cual es reprobable. Pero hay cambios que se justifican por las nuevas circunstancias. Ibn Jaldún ilustra uno de estos cambios al relatar la visita que Umar, el segundo califa (634-644 d.C.), hizo a su gobernador Muáwiya en Damasco. El califa, acostumbrado a la austeridad y simplicidad de la vida beduina, quedó sorprendido por el lujo y la fastuosa corte de la que se había rodeado Muáwiya, así que le reprochó su actitud: "Así que tú actúas como los cosroes"? (es decir, como los césares persas). El gobernador le respondió: "¡Oh, Príncipe de los Creyentes!, estamos en la frontera [con el imperio bizantino], frente a frente al enemigo, y es necesario rivalizar con él en el ornato militar y en la pompa guerrera". Umar ya no dijo nada. Comenta Ibn Jaldún que el califa comprendió que Muáwiya no adoptó el estilo de los reyes persas para imitar "los hábitos reprensibles a los que los persas se entregaban en el ejercicio del poder monárquico, dejándose llevar por la vanidad y cometiendo injusticias y depravaciones, olvidándose de Dios". La intención de Muáwiya era la "buena causa de la religión [islámica]".[20]

Al hablar en otro capítulo sobre "las funciones y los cargos religiosos que dependen del califato", encontramos otro ejemplo de un proceso de secularización. Ibn Jaldún nos cuenta los cambios ocurridos en la institución policial (la *shurta*). Nos dice que "en tiempos de los abasíes y de los omeyas de España, el *sahib al-shurta* era una institución que todavía operaba bajo el control de la religión *(kanat min al-wata'if al-shariyyati)*; pero en nuestros días es parte

[20] *Ibid.* Árabe p. 203; español, p. 398.

de la *siyasa* sin ninguna relación con la *sharía*". Este fue un proceso paralelo a la secularización del Estado, nos explica Ibn Jaldún.

> Cuando el Estado estuvo bajo un gobierno religioso [el califato], se confiaba este cargo, que pertenecía a las instituciones religiosas, a gente de reconocido talento [...] Al desaparecer el poder temporal del califa y convertirse el Estado en una monarquía pura [...] esos cargos perdieron su importancia. Más tarde, cuando el poder escapó por completo de manos de los árabes y pasó a los turcos y bereberes, estos pueblos apreciaban aún menos estas funciones ligadas al califato, cuya finalidad y espíritu no les eran familiares.[21]

Ibn Jaldún reconoce, por lo tanto, que las relaciones entre religión y Estado no son fijas, sino que están sujetas a la ley del cambio, cuya necesidad depende ya sea de la "naturaleza" misma del Estado, ya sea de nuevas circunstancias políticas o sociales. Esto, sin embargo, no invalida la posibilidad de una relación armoniosa entre ambos bajo la guía, naturalmente, de la religión.

> Cuando el legislador [el profeta] ha censurado la *asabiya*, o la ira o la monarquía mundana, o algunos apetitos, no ha sido con la intención de erradicarlos por completo, sino de corregir sus abusos o enmendar aquellos aspectos que no conducen al fin verdadero del ser humano, la otra vida.[22]

Están los ejemplos de muchos reyes, como David y Salomón, que gobernaban de acuerdo con la "naturaleza" del Estado, o sea de un modo autocrático, y sin embargo eran justos y además profetas. Están los ejemplos de los primeros cuatro califas y de algunos gobernantes omeyas y abasíes para comprobar la posibilidad de esta relación armoniosa.

[21] *Ibid.* Árabe, p. 222; español, p. 426.
[22] *Ibid.* Árabe, pp. 202 y ss.; español, p. 297 y ss.

Es de respetar la opinión de Ibn Jaldún sobre la posibilidad de una coexistencia armoniosa entre religión y Estado; su optimismo me parece sincero, a pesar de reconocer que hacía siglos que en la umma había dejado de existir un auténtico Estado religioso. Pero el hecho que haya existido, no una vez sino varias, fundamenta y da valor a su convicción. Se podría, sin embargo, argüir que no necesariamente lo que existió una vez deba volver a existir. En efecto, si nos situamos en el contexto jalduniano de la necesidad del cambio, es legítimo preguntarse: ¿hasta qué punto son admisibles los cambios del Estado, que, impulsado por su "naturaleza", tiende a seguir su propio camino sin atender los reclamos de la religión? ¿No es posible que se llegue al punto de un conflicto inevitable entre ambos? Después de todo, éste fue el caso del occidente, donde se llegó, después de largos y penosos conflictos teóricos y prácticos, a la definitiva separación entre religión y Estado.

No aparece claro que Ibn Jaldún se haya planteado estas interrogantes, es decir, investigar cuáles podrían ser las últimas consecuencias a las que puede llevar el cambio continuo del Estado. Tal vez si hubiera tenido seguidores en su camino de estudioso solitario de la sociedad humana, en algún momento se habría llegado a profundizar en este punto. Después de Ibn Jaldún no se ha avanzado en este tema ni se ha expresado un punto de vista auténticamente islámico sobre la posibilidad de un Estado independiente de la religión y sus condiciones. Simplemente se ha seguido afirmando que el Estado, o debe sujetarse a la religión, debe optar por un Estado secular al estilo occidental.

Conclusiones

Concluyendo este análisis de los aspectos que nos interesan sobre el Estado visto por Ibn Jaldún, habría que distinguir

entre el creyente y el científico. Como creyente no encontramos mayores diferencias entre la teoría política de Ibn Jaldún y la doctrina clásica teologicojurídica. Ambas postulan que el Estado es un instrumento al servicio de la religión. La última y suprema autoridad de la umma es la ley revelada, única que puede conducir al ser humano hacia su verdadero destino. Para ambos, el Estado es el guardián de la religión y el ejecutor de sus preceptos, con una libertad relativa para seguir su propio camino, mientras no contradiga los preceptos de la ley revelada.

Como científico, Ibn Jaldún se encuentra años luz adelante de sus contemporáneos. Basado en una atenta observación de los fenómenos sociales, nuestro autor ha desubierto un orden "natural" dotado de sus propias leyes que rigen su continuo devenir. Este orden "natural" es paralelo al orden de la revelación y aparece como el instrumento concreto por medio del cual Dios actúa en el mundo. Qué tan real es este orden y qué independencia tiene depende de lo que Ibn Jaldún entiende por naturaleza (*tabi'a*). Si Ibn Jaldún usa el concepto naturaleza en el sentido aristotélico como hemos explicado antes, será una cosa diferente de si lo usa en sentido figurado o impropio, al modo de los teólogos musulmanes.

Deliberadamente hemos escrito "naturaleza" y "natural" entre comillas, bajo el supuesto de que, siendo Ibn Jaldún un seguidor de al-Ashari, naturaleza es sólo un modo de hablar, sin que a esta palabra corresponda una realidad objetiva, ya que Dios está continuamente creando y recreando al ser humano y a todas las criaturas. Pero aun siendo éste el caso, esto no fue un obstáculo para que Ibn Jaldún pudiera construir sus teorías científicas.

Este orden "natural" y, en concreto, el Estado, institución "natural" de la asociación humana, han existido y pueden existir independientemente de las revelaciones divinas. Pero una vez que una sociedad acepta la ley divina, como es el caso

de la comunidad musulmana, este orden "natural", incluido el Estado, debe sujetarse y tiene la obligación de someterse a los preceptos de la revelación. Este requerimiento crea una posibilidad de conflicto entre religión y Estado. De hecho, el único caso de un auténtico Estado religioso (*siyasa diniya*), el califato, degeneró y se convirtió en un Estado laico y reino mundano.

De aquí surge la pregunta sobre la posibilidad real de una coexistencia armoniosa entre Estado y religión. Ibn Jaldún parece estar convencido de esta posibilidad, exigiendo que sea el Estado el que ceda en sus pretensiones "naturales". Así, censura a Muáwiya por haberse levantado en armas contra Alí, el legítimo califa, aunque desde el punto de vista puramente político Muáwiya haya actuado de acuerdo con la "naturaleza" del poder. En cambio, lo aprueba cuando adopta las costumbres de la tradición imperial persa, porque tales cambios fueron hechos no en razón del Estado, sino en razón de la religión islámica. Con esto, el pensamiento jalduniano está de acuerdo con la doctrina clásica.

El Estado jalduniano es, por lo tanto, un Estado *ético* supeditado a un orden superior. La razón del Estado es la razón de la religión. Sin embargo, el análisis de las relaciones entre religión y Estado se detuvo en este punto sin mayor profundización, y tampoco ha sido continuado desde entonces. Reabrir la investigación en esta línea, sobre los "derechos naturales" del Estado podría, quizás, aportar nuevos elementos para una alternativa de Estado al propuesto por los llamados fundamentalistas.

X. CONCLUSIONES

Se pueden hacer muchas consideraciones acerca de lo tratado en este trabajo. Se pueden también sacar conclusiones, algunas más confiables que otras, y habrá puntos que necesiten mayor análisis. En cualquier caso, deseo hacer algunas consideraciones finales que, espero, sean de utilidad.

Es evidente que el islam como religión no es monolítico y único, sino que hubo, hay y, seguramente, seguirá habiendo muchas versiones no sólo individuales, sino colectivas en escuelas y movimientos más o menos estructurados. Este fenómeno no es exclusivo del islam, sino que se da tanto dentro de las religiones, como de los partidos políticos, ideologías, filosofías, etcétera.

En el cristianismo encontramos tres grandes divisiones: católicos, protestantes y ortodoxos que, a su vez, se dividen y subdividen en innumerables ramas y sectas. En el islam encontramos dos grandes grupos: sunnitas y shiitas. En el sunnismo, más orientado a la praxis que a la teoría, son contadas las escisiones importantes.[1] En cambio, en la shía, tenemos dos corrientes mayores, ismailíes o septimanos y duodecimanos. Los ismailíes, a su vez, se han dividido y subdividido a largo de la historia en los grupos más impensables.[2]

[1] Es conocido el caso de los ahmadíes en Pakistán; recientemente una secta, al-Arqam, en Malasia, ha sido proscrita y declarada incompatible con el islam.

[2] La shía o shiismo, cuyos orígenes se remontan a la segunda mitad del primer siglo islámico como se vio en el capítulo cuarto, representan 16% de los musulmanes en el mundo, mientras que el sunnismo 83%. En total, los musulmanes

Vimos que de las principales corrientes o escuelas que propusieron una interpretación del islam y compitieron por imponerla a la comunidad, el jariyismo y su utopía de una comunidad de santos no tuvo éxito. Hoy en día es prácticamente inexistente. La shía se radicalizó y su doctrina de un imam infalible pero ausente del mundo, y cuyo triunfo se envía a los tiempos escatológicos, captó solamente a una minoría, muchos de ellos, no árabes.[3]

Otros competidores fueron los partidarios de la filosofía griega, una ciencia extranjera que puso en tela de juicio o, de plano, negó algunos "dogmas" coránicos. Reducida a un pequeño círculo o élite dependiente de la protección de la corte, no podía ser la versión de la mayoría iletrada en busca de una religión simple y "práctica", apegada a la letra del Corán.

Otra cultura extranjera, *ayám* o no árabe, fue la persa. Con la ventaja de estar representada en forma viva dentro del islam por musulmanes conversos, fue aceptada en su aspecto político por las élites gobernantes (califas, sultanes, emires).[4] Durante siglos (desde el VIII hasta el XIX) fue la doctrina política oficial de las clases gobernantes, y fue solamente sustituida por otras ideologías extranjeras, esta vez seculari-

---

representan casi 18% de la población mundial, y están presentes en los cinco continentes. Datos tomados de la *Encyclopedia Britannica, Book of the Year*, 1992, p. 269.

[3] Se debe resaltar, sin embargo, el gran cambio de conducta y de doctrina que se dio en el shiismo iraní desde fines del siglo pasado y principios del presente. Una actitud secular de pasividad política fue cambiando paulatinamente hasta manifestarse violentamente por medio de una revolución que derrocó al shah, cuyo ejército, uno de los mejor armados, no pudo detener la caída de la monarquía ni evitar que se implantara una República Islámica.

[4] Otras contribuciones de la cultura persa en los aspectos sociales, literarios, y artísticos, algunas contrarias al islam, fueron encontrando poco a poco su camino e islamizadas con el tiempo. En efecto, muchas tradiciones culturales persas, no en su forma pura, sino islamizadas, pasaron a formar parte de la civilización islámica.

zantes, llegadas del occidente, adoptadas también por las élites en el poder.

Los ulemas y la comunidad islámica la toleraron pero no aceptaron totalmente, o si se quiere, se llegó a un tácito compromiso de respetar el *statu quo*, creando una sociedad dual, y una brecha entre gobernantes y gobernados.

La verdadera lucha y la más encarnizada por imponer un tipo particular de islam a los creyentes se dio entre tres versiones del islam: la de los teólogos, la de los juristas y la de los sufíes. Los tres grupos, con el Corán en la mano y la sunna del profeta como apoyo, defendieron y compitieron por que *su* islam fuera el único válido.

Estas confrontaciones, desde luego, pueden examinarse o interpretarse de múltiples maneras. Podría pensarse que se trató de una mera lucha por imponer un punto de vista particular, sin mayores consecuencias. Cierto que estaban en juego varias cosmovisiones o interpretaciones de lo que es el mundo, el hombre, Dios y la justa relación entre el hombre, el mundo y su Creador; sin embargo, el verdadero problema y de mayor trascendencia que había que resolver era el del control del poder religioso, es decir, cuál de estos grupos es el que asumirá la autoridad suprema para decidir cómo debe interpretarse el Corán. Se trataba de una lucha por el monopolio de la "verdad revelada".

En último término, la gran confrontación se dio entre el Dios del Corán y el Dios de la filosofía, entre razón y revelación. Esta confrontación, como tantas otras veces en la historia del islam, se desarrolló en forma dialéctica de tesis y antítesis. La formulaciones más opuestas serían la visión religiosa de los juristas[5] contra la de la filosofía.

[5] Entre los juristas ya había habido una confrontación entre dos corrientes, una defensora de la razón humana y su opositora, que fue la que obtuvo la victoria. El resultado de este éxito fue la pretensión de que la sharía no es una legislación humana, sino divina, ya que es una mera extensión o explicitación del Corán y la sunna. En su aspecto teológico, adoptó una interpretación literal y antropomórfica del Corán.

La primera síntesis que vino a mediar entre el islam de los juristas (tesis) y la filosofía (antítesis) fue la escuela teológica mutazilí. No obstante que esta escuela rechazó el concepto de naturaleza, que otorga al hombre una *capacidad* o poder (*dúnaton*) intrínseco e *independiente* de Dios, de sus afirmaciones de que Dios otorga al hombre un poder (*qudra*) creativo, si bien dura tan sólo un *instante* ya sea anterior o durante el acto mismo, la negación de muchos atributos divinos mencionados en el Corán y su tesis del Corán *creado*, a pesar de haber contado con el respaldo y la fuerza del poder califal, el mutazilismo no logró imponerse como la versión "ortodoxa" del islam y fue finalmente proscrita y perseguida.

El segundo intento de síntesis se dio entre el islam de los juristas (tesis) y la mutázila (antítesis). Éste fue el de la teología asharita, surgida de las filas de la mutázila. El asharismo rechaza no sólo el concepto de naturaleza, sino cualquier *poder* creativo en el hombre, ni por un instante; no hay otro creador que Dios. Dios crea los actos y el hombre sólo los "adquiere". Así, queda a salvo la responsabilidad humana y la justicia divina. El kalam asharita restituye a Dios todos los atributos mencionados en el Corán, y rechaza la tesis del Corán creado.

No obstante el acercamiento del asharismo al pensamiento de los juristas, éstos continuaron su oposición contra cualquier intento de la razón humana por someter a sus criterios la verdad revelada. El kalam, sin embargo, paulatinamente logró pasar del ser rechazado, al ser tolerado de mala gana, a finalmente obtener su carta de ciudadanía entre las ciencias islámicas al lado de los estudios del Corán, el hadiz, el derecho y la lengua árabe.

Para un musulmán común y corriente, no es lo mismo recitar con veneración "los cien nombres más hermosos de Dios", que enterarse que éstos son atributos divinos, pero que no sabemos si subsisten en la esencia o fuera de la

esencia divina. Tampoco puede quedar satisfecho a la larga, de saber que su religión se reduce a una mera obediencia externa a la sharía. El musulmán buscaba, además de la obediencia a Alá, una forma de religión que diera más atención al sentimiento religioso, a las formas de devoción más emotivas, contra esa concepción de un Dios tan diferente y distante del hombre. El pueblo musulmán finalmente forzó las puertas y se volcó, no al islam de una fría obediencia de los juristas, ni al islam más racional de los teólogos, sino al sentimiento y las prácticas devotas de los sufíes.

El sufismo, en un principio una pequeña élite de ascetas alejados del mundo —opuesta al poder político por su mundanidad, a los juristas por reducir el islam a la obediencia externa y a los filósofos y teólogos por el uso del *'aql*, la razón—, se fue mezclando con el pueblo, y éste lo descubrió y lo aceptó como el auténtico islam.

El islam de los juristas puede ser la versión más apegada a la letra del Corán, pero, tal vez, no a su espíritu. Este vacío lo vino a llenar el sufismo. Por otra parte, juristas y sufíes comparten puntos centrales de la doctrina coránica, que filósofos y teólogos, sin haberlos pasado por alto, los han racionalizado, y en cierta forma, alterado.

Estos puntos centrales podrían reducirse a tres:

1. El poder absoluto de Dios. Este podría considerarse el tema central de todo el Corán; acentuar este poder único y absoluto de Dios que nadie más comparte, expresado en una simple frase: "Él es el creador de todas las cosas" (que existen); o sea, todo depende de Él, y Él no depende de nada ni de nadie. Así, "Él hace lo que quiere", todo lo que le place sin tener que dar cuenta a nadie de sus actos. A este aspecto de Dios, tal vez el más enfatizado por el Corán, se le podría llamar *voluntarismo divino*, como lo hace, por ejemplo, M. Kerr.[6]

[6] M. Keer, *Islamic Reform...*, *op. cit.*, p. 106: "En la tradición islámica clásica hay un énfasis en el *voluntarismo* divino y un rechazo de los conceptos de justicia y

2. Dios usa su poder sólo para hacer el bien.[7]

3. Se debe reflexionar constantemente sobre la creación de Dios, "que mediten en la creación de los cielos y la tierra, Señor, no has creado todo esto en vano, ¡Gloria a Ti! Estos son signos para los dotados de entendimiento" (Cor. 3,190-191). La reflexión intelectual sobre la creación lleva al Creador, pero Dios mismo está más allá del intelecto humano: "¿Vais a discutir con nosotros sobre Dios, siendo así que Él es Nuestro Señor y Vuestro Señor"? (Cor. 2,139).[8] Sobre Dios no se discute. Recuérdese el hadiz citado por Muhammad Abdu: "Reflexionad sobre las criaturas, pero no sobre la esencia de Dios o pereceréis".

La versión islámica de los juristas se impuso sobre la de los filósofos y teólogos, a pesar de no haber contado con el apoyo del poder político. En parte se debió a que eran ellos los más cercanos al pueblo, por ser sus instructores, pero me parece que, en última instancia, su concepción de religión, y en particular su concepción de Dios, es la que mejor respondía a las expectativas del creyente común y corriente. El Dios que buscaba la mayoría de los habitantes de la zona geográfica dominada por el islam era un Dios con dos características: poder absoluto y justicia. En un Dios así, sí podían confiar y entregar su obediencia sin condiciones. Quizá nada expresa mejor ese sometimiento total a Dios, sin discusión, que la frase repetida miles de veces cada día, y que pasó al español, *inshála* (ojalá), "si Dios quiere". Lo que Dios determine es bienvenido.

---

autoridad naturales". Así, propiamente hablando, no existen "derechos humanos"; en realidad, son "derechos de Dios", una expresión y creación de la voluntad divina, *ibid.*, p. 62.

[7] Este poder absoluto y único de Dios es un poder benefactor que Dios emplea sólo para el bienestar del hombre; véase M. Ruiz, "Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán", *Estudios Orientales* (19), vol. VII, núm. 2, 1972, pp. 193-210

[8] Recuérdense las críticas del Corán a las discusiones sobre la religión que sólo conducen al sectarismo. Véase cap. III, nota 14, y cap. VIII, nota 1.

Los creyentes, sin embargo, corrigieron la exigencia de los juristas de negar y prohibir el amor a Dios, y pensar que la simple obediencia externa era suficiente para satisfacer el sentimiento religioso y dar sentido a la vida. De ahí que se apropiaran del sufismo para poder expresar el amor a Dios, aunque a veces dieran la preferencia a los aspectos más emocionales y formas devotas más fáciles y folclóricas.

El tipo de autoridad política que terminó por imponerse en la zona fue igualmente el que mejor respondió a las expectativas de la mayoría. No puede negarse la importancia de los teólogos y juristas en ser un freno a las inmoderadas ansias de poder y a una arbitrariedad sin límites, pero hay que reconocer su impotencia para orientar el poder político hacia la dirección que hubieran querido. Así como el pueblo, en la vida práctica de todos los días, impuso un tipo de religiosidad al lado del islam ortodoxo de los juristas, que éstos no pudieron detener, así también, la élite gobernante optó por un ideal de autoridad política que difería de la de los juristas, y que terminó por prevalecer, quizá, porque era también la que mejor respondía a las expectativas de la mayoría.

Este tipo de autoridad no es otra cosa que un reflejo de la concepción de Dios, aplicada a este mundo. El poder (sultán), debe ser un poder absoluto sobre la vida y posesiones de los gobernados; pero, como Dios, debe ser también un juez justo. Al ser la "sombra de Dios en la tierra", debe ser un déspota benévolo.

El poder político, por lo demás, como toda sociedad y sus instituciones, está sujeto al cambio, aunque no se le quiera reconocer. El cambio es inevitable, como lo observa Ibn Jaldún. El Estado, por su propia "naturaleza", tiende a la realización de sus propios fines, la concentración del poder y la independencia de la religión, es decir, a la secularización. El cambio político sin precedentes llevado a cabo treinta años después de la muerte del profeta, la monopolización del poder en manos del clan omeya, escándalo para los juristas,

juzgado como una mundanización del califato, para Ibn Jaldún no es otra cosa sino la lógica del poder perfectamente entendible cuando se le juzga desde el punto de vista de la ciencia.

A partir de esa fecha (661 d.C) hasta el día de hoy, las relaciones entre religión y Estado en el islam pasan de la ambivalencia a la ficción. Los omeyas (661-750 d.C), en la práctica gobernantes seculares, con excepción de Umar Ibn abd el-Aziz (717-720), debieron rendir homenaje de palabra a la religión, sólo porque no había otra forma de legitimarse. Y desde los abasíes (749-1258) hasta el último sultán otomano Abdülmecid II (1922-1924), en mayor o menor medida gobiernos fundados en la legitimidad de la fuerza, *de jure* buscaron su legitimidad en la doctrina de la tradición imperial persa, "la religión y el Estado son hermanos" (gemelos), que respondía a sus exigencias y que subsistió paralelamente a la teoría clásica jurídico-teológica del califato, o Estado islámico.

En el occidente cristiano, los defensores del poder imperial contra las pretensiones eclesiásticas de dominio universal se vieron forzados, no sólo a defenderse con las armas, sino, sobre todo, con la razón y la teoría y a encontrar una legitimación válida pero independiente de la religión. Una de las principales armas de la Iglesia fue la doctrina. Esto obligó a los teóricos de la corte imperial a buscar en la Biblia, en la filosofía griega, en el derecho romano, en la tradición germánica, y donde pudieron encontrar, argumentos para sostener la legitimidad de un poder y un Estado civil libre de la injerencia y aprobación de la Iglesia. El objetivo era sustentar un Estado legítimo por sí mismo.

En una larga y penosa búsqueda se fueron encontrando, uno por uno, los elementos que finalmente permitieron la emancipación y legitimación del poder civil. Así, por ejemplo, el descubrimiento de que existen las *personas morales*, además de las físicas, y que éstas tienen no sólo obligaciones sino también *derechos*, los cuales pueden ser "naturales" para

poder cumplir los fines para los que existen y fueron creados. Aquí aparece la importancia del concepto de naturaleza como una de las piezas clave para la independencia del Estado. Se descubrió también el concepto de soberanía como el derecho "natural" a gobernar, atribuido primero a Dios, después a los reyes y finalmente a todo el pueblo.

En el islam sunnita, en cambio, los gobernantes civiles nunca estuvieron amenazados por el poder religioso. Este nunca llegó a constituirse como un grupo formal y bien organizado, a la manera de la Iglesia occidental. Tampoco pretendió, ni tuvo los recursos económicos, políticos y militares, intentar adueñarse del poder político. Los ulemas sí elaboraron una doctrina islámica sobre la función y obligaciones del califato, pero aún esta doctrina pronto se vio superada por los acontecimientos. El califato perdió su poder real a manos de sultanes, gobernantes militares, quienes, de facto, poseían la fuerza de las armas. El califa se convirtió en el símbolo de la unidad de la umma, pero sin poder real. Más aun, el califato dejó de existir a manos de los mongoles, lo que facilitó más las cosas para que cualquiera que lograra imponerse por las armas fuera declarado gobernante legítimo, a condición de no contravenir la sharía, o simplemente ser justo.

Sin el apremio de buscar una doctrina legitimadora, la tradición imperial persa ocupó un lugar privilegiado. Es la doctrina perfecta, porque pone al Estado en el mismo nivel que la religión, y, sin someterlo a ella, le da una libertad prácticamente ilimitada y una legitimidad en términos islámicos. ¿Qué mayor legitimidad que ser el Estado el protector de la religión?[9] De esta forma, los gobernantes islámicos no

[9] Ésta no es una doctrina o ideología secularizante, ni se propuso serlo. Sería un anacronismo pretenderlo. Simplemente cumplió su finalidad. No sólo dio independencia al Estado, sino que incluso lo convirtió en el administrador de la religión al integrar bajo su control la administración de las funciones y cargos religiosos. Mezquitas, escuelas, tribunales religiosos, *awqaf* (donaciones cedidas a perpetuidad para fines religiosos) se encuentran bajo la supervisión del Estado.

tuvieron necesidad de recurrir a la filosofía y al concepto de naturaleza para lograr una independencia legítima de la religión.

Esta es la concepción de Estado que prevaleció en el islam hasta la introducción de las ideologías secularizantes occidentales (nacionalismo, parlamentarismo, democracia, liberalismo, socialismo, comunismo) y sus respectivos Estados fundados en ellas. Los nuevos Estados formados en la etapa poscolonial se imponen como legítimos herederos de los poderes coloniales, pero sin una legitimación ideológica convincente. Con la excepción de Turquía, que claramente se declaró e impuso como república secular, los demás Estados siguen jugando en la ambivalencia, pretendiendo ser modernos o seculares e islámicos al mismo tiempo. Es entonces, y para hacerles frente, que Rashid Rida rescata la doctrina clásica sobre el califato y la convierte en la ideología del Estado islámico moderno.

Todas las doctrinas políticas propuestas dentro del ámbito islámico postulan una relación de inseparabilidad entre religión y Estado, incluidos Ibn Jaldún, M. Abdu y también la que llamamos la tradición imperial persa. Aunque ésta tuvo en la práctica un margen muy amplio de discrecionalidad para el Estado, y exista una legislación laica paralela a la sharía, nunca renegaron de la religión ni afirmaron tener un fin propio, sino la protección de la religión. En el aspecto teórico, reconoce que deriva su legitimidad de la religión y que no debe contravenir la sharía, en otras palabras, que debe someterse a la ley religiosa a la que defiende y hace cumplir.

Todas estas teorías, en una u otra forma, están expresando una fidelidad al pensamiento coránico, que no hay más poder que el de Dios, y que toda autoridad humana está sujeta a la ley divina, por lo que no tiene un fin en sí mismo, sino que existe para el servicio del islam. En este sentido tiene razón Max Weber al afirmar que en el islam, ni en el

derecho ni en la economía ni en la política, se da una racionalidad formal, sino sólo material.[10]

En pocas palabras, "la racionalidad formal es el grado de cálculo técnicamente posible de una gestión económica", por ejemplo, es decir, es una relación *inequívoca* de cálculo y predicción entre medios y fines. Racionalidad material se da, en cambio, "cuando una acción social de carácter económico (o jurídico o político) está orientada por *postulados de valor* (cualquiera que sea su clase)".[11] El pensamiento político islámico exige que el Estado se oriente por postulados de valor religioso, que no exista por sí ni para sí, sino para el servicio de otro. Se le pide que no cumpla con los fines de su propia naturaleza, de su propio ser. En este sentido hay, si no una coincidencia, sí una analogía entre actuar de acuerdo con la propia naturaleza y una racionalidad formal.[12]

Ibn Jaldún ha sido el único en haber hecho uso del concepto de naturaleza y haberlo aplicado al Estado para explicar los cambios que lo han llevado a realizar sus propios

[10] M. Weber reconoce que la religión islámica es una religión racional, así como el cristianismo, en razón de que ha superado la magia; ha desarrollado una ética, y porque la predestinación islámica no lleva al fatalismo sino a la vida activa: "Los rasgos sobresalientes [...] son el desarrollo de un sistema racional de conceptos religiosos, y lo más importante, de una ética diferenciada y sistematizada", Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963, p. 29. "La predestinación islámica, como la puritana, no llevan al fatalismo sino a la vida activa..." "El islam... desarrolló su poder en las guerras por la fe...", Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, p. 451. Para Weber, lo que ha impedido en el islam un desarrollo industrial, secular o moderno como en el occidente "no fue el islam como profesión de fe, sino la estructura religiosamente condicionada de las organizaciones estatales islámicas, de su burocracia y de su administración de justicia", *Ibid.*, p. 834. Es decir, la racionalidad material del derecho y la política.

[11] *Ibid.*, p. 64.

[12] Lo que Aristóteles llama la *teleología* o finalidad de las cosas, y que depende de su naturaleza, es análoga a la racionalidad formal de Weber. En efecto, se expresa así de la metafísica: véase *Metaphysica*, 982b, p. 25 en la traducción de J. Randall, *op. cit.*: "...we do not seek this science for any other need; but just as man is said to be free if he exists for his own sake and not for the sake of someone else, so this alone of all sciences is free for this science exists for its own sake".

fines ("la concentración o monopolio del poder") y, por lo tanto, a alejarse de la religión o secularizarse. Ibn Jaldún, lejos de rasgarse las vestiduras por estos cambios, los acepta como "naturales", entendibles por la *naturaleza* del Estado. Sin embargo, Ibn Jaldún no elabora más sobre la posible relación, de armonía o confrontación, entre religión y Estado, dado que la religión trata de someterlo a su dominio, y la naturaleza del Estado lo impulsa a su independencia.

La reforma de M. Abdu no logró los objetivos que se propuso. La síntesis entre ciencia y religión y entre religión y Estado no se llevó a cabo, más bien el resultado de su reforma fue una radicalización de los extremos, del tradicionalismo islámico (tesis) y del modernismo secularizante (antítesis). La corriente modernista se sintió apoyada por algunas de sus audacias, y sus adversarios lo rechazaron como inaceptable para el islam "ortodoxo". La síntesis está por hacerse todavía. Tal vez el camino iniciado por Ibn Jaldún podría continuarse.

Finalmente, si el pensamiento político islámico y el occidental llegaron a destinos distintos, éste es el resultado de haber tomado caminos distintos. No pienso que se pueda explicar por un solo factor, ya sea teórico o práctico, sino por la conjunción de muchos, todos ellos interrelacionados. Un factor muy importante es el hecho de que la umma islámica se considere eminentemente como una comunidad religiosa.[13] Igualmente, creo que se puede atribuir un peso especial al concepto aristotélico de "naturaleza", rechazado en uno y aceptado en otro. Pero a su vez, la aceptación o el rechazo de este concepto me parece sólo el efecto de una expresión de lealtad y fidelidad a los textos sagrados de cada uno, en particular, a la diferente concepción del hombre y sobre todo de Dios en el Corán y en los evangelios.

[13] Este aspecto ha sido cubierto en el capítulo cuarto, al discutir la naturaleza de la comunidad fundada por el profeta. El hecho de que la pertenencia a la umma sea por una decisión de fe la convierte en una comunidad sui géneris, una umma religioso-política muy diferente del resto de los Estados solamente políticos.

El islam es una civilización producto de una religión, y hasta el día de hoy basada en la fe. La civilización occidental nació de una religión, pero la abandonó y remplazó por la razón y la ciencia. Las doctrinas políticas de cada una no son sino un resultado y reflejo de lo que son esas civilizaciones.

Se podría concluir, como podría decir Aristóteles mismo, si se siembran dos semillas diferentes, producirán frutos diferentes. El fruto que cada una produzca será de acuerdo con su naturaleza.

Esto es, desde luego, en el ámbito de las doctrinas, ya que en la práctica lo que vemos son realidades muy semejantes. Tal vez, a partir del tercer califa (Uthmán, 644-656) hasta nuestros días, el Estado y la mayoría de los gobiernos "islámicos" se han proclamado y se proclaman de palabra como *islámicos*; pero de facto han actuado de una manera similar a los gobiernos seculares del occidente. Buscan, en primer lugar, sus propios fines e intereses "usando" o abusando del islam para legitimarlos. Es una realidad reconocida por todos que un auténtico Estado islámico dejó de existir treinta años después de la muerte del profeta. De ahí que el Estado islámico siga constituyendo una de las tensiones más grandes dentro del islam, por la brecha que ha creado entre el ideal y la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Abd al-Raziq, Ali, *Al-Islam wa al-Usul al-Hukm*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1980.

Abdu, M., *Risalat al-Tawhid, Exposé de la Religion musulmane*, traducción del árabe, e introducción sobre la vida e ideas de M. Abdu, por B. Michel y M. Abd al-Raziq, París, P. Geuthner, 1925.

——, *Risalat al-Tawhid*, El Cairo, Dar al-Manar, 1365 H.

Adams, C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, Nueva York, Russell & Russell, 1868.

Adams, Ch., "Mawdudi and the Islamic State", en John Esposito (ed.), en *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.

Al-Ash'ari, abu al-Hasan, *Maqalat al-islamiyin*, El Cairo, Maktabal al-Nahda al-mishiya, 1969-1970.

Al-Ghazali, M., *Ghazali's Book of Counsel for Kings; Nazihat al-Muluk*, traducción de F. R. Bagley, Londres, Oxford University Press, 1964.

Al-Mawardi, *Al Ahkam al-Sultyaniya*, El Cairo, Matbaat al-Watan, 1928.

Al-Yuwaini, Imam al-Haramain, *El Irchad*, edición y traducción de J. D. Luciani, Paris, E. Leroux, 1938.

Algar, H., *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qjar Period, Berkeley, University of California, Press, 1969.*

Allard, M., *Le Problème des attributes divins*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1965.

Apostle, Hippocrates G., *Aristotle's Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington y Londres, 1966.

Arnold, Thomas, *The Caliphate*, Clarendon Press, Oxford, 1924.

Averroes (Ibn Rushd), *Compendio de Metafísica*, texto árabe, traducción y notas de C. Quiroz, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919.

Baali, Fouad, *State and Urbanism. Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Nueva York, State University Press, 1988.

Badri, Abd el-Aziz, *Al-Islam bayn al-ulema wa al-hukkam*, Medina, Maktabat al-Elmiya, 1966.

Baer, Gabriel (ed.), The Ulama in Modern History, Jerusalem, edición especial de *Asian & African Studies*, vol. 7, Jerusalén, Jerusalem Academic Press, 1971.

Bell, R., *The Qur'an Translated with a Critical Re-arrangement of Surahs*, Edimburgo, T. and T. Clark, 2 vols., 1937 y 1939.

——, *Introduction to the Qur'an*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1963.

Bendix, R., *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Garden City, Nueva York, Donaleday, 1960.

Berkes, N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964.

Brunschwig, R., "Analyse mu'tazilite de la doleur" en P. Salmon, *Mélanges d'islamologie*, Leiden J. Brill, 1974.

Burlamaqui, Jean J., *The Principles of Political Law; Being a Sequel to the Principles of Natural Law*, Londres, J. Nourse, 1752.

Carré, Olivier, *Mystique et politique, Sayyid Qutb*, París, Édition du Cerf, 1984.

Choueiri, Youssef, *Islamic Fundamentalism*, Boston, Twayne Publishers, 1990.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964.

Cortés, Julio (ed.), *El Corán*, Madrid, Editora Nacional, Madrid, 1979.

Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1964.

Crimmins, James E. (ed.), *Religion, Secularization and Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1990.

Cruz H., Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981.

Cudsi, Alex S. y Ali H. Dessouki (eds.),*Islam and Power*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.

De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, Nueva York, Dover Publications, 1967.

Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, Herder, 1976.

Dezza, P., *Metaphysica Generalis*, Roma, Pontificia Universidad Gragoriana, 1948.

Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Nueva York y Londres, MacMillan, 1972.

Enayat, Hamid, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsultant", en J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Fagnan, E., *Les Statuts gouvernamentaux, ou règles de droit publique et administrative*, (trad.) al-Ahkam al-Sultaniya, de al-Mawardi), Argelia, A. Jourdan, 1915.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958.

Ferro Gay, F., *Los filósofos presocráticos: de Homero a Demócrito*, prólogo, traducción y notas de Federico Ferro Gay, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.

Finch, George A., *The Sources of Modern International Law*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1937.

Freeman, Kathleen, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

Frnak, R. M., "Notes and Remarks on the *taba'i* in the Teaching ol al-Maturidi", en Pierre Salmon (ed.), *Mélanges d'islamologie*, Leiden, Brill, 1974.

Frye, R., "The Abbasid Conspiracy and Modern Revolutionary Theory", *Indo-Iranica* 5, 1952-1953.

Gardet, L. y Anawati, M., *Introduction a la Theologie musulmane*, París, J. Vrin, 1948.

Gibb, H. A. R., "Studies in Contemporary Arabic Literatu-re", en *BSOS*, vol. IV, 1928, pp. 745-760.

——, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968.

Gil Villegas, Francisco, *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de licenciatura, Relaciones Internacionales, México, El Colegio de México, 1977.

Giochon, A.M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), París, Desclée de Brouwer, 1937.*

Goitein, S. D., "A Turning Point in the History of Muslim State", *Islamic Culture*, 23, 1949.

Haddad, Ivonne, "Sayyid Qutb", en John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.

Hamidullah, M., *Le prophète de l'islam*, París, J. Vrin, 1959.

Haykal, M, H., *The Return of the Ayatollah. The Iranian Revolution from Mossadeq to Khomeini*, Londres, A. Deutsch, 1983.

Hodgson, M. W., *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1974.

Hourani, A., *A History of the Arab Peoples*, Nueva York, Warner Books, 1992.

Ibn Hisham, *Sira Rasul Allah, The Life of Muhammad*, A. Guillaume (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1987.

Ibn Jaldún, Abd al-Rahman, *Introducción a la Historia Universal*, Juan Feres (trad.), E. Trabulse (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Bagdad, Maktabat al-Muthannal, 1965.

Izutsu, T., *God and Man in the Quran*, Tokio, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

——, *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Montreal, McGill University Press, 1966.

Jaspers, Karl, *On the Origins and Goal of History*, Routledge & Kegan Paul, 1953.

Kerr, M., *Islamic Reform, the Political and Legal Theories of M. Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966.

Khomeini, A. Sayyed R., *Pensamiento del Ayatola Ruhollah Khomeini: político, filosófico, social y religioso*, Caracas, Ateneo de Caracas, s.f.

Lambton, K. A., *State and Government in Medieval Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Lerner, Michel Pierre, *La Notion de finalité chez Aristôte*, París, PUF, 1969.

Lerner, R. y Mahdi, M., *Medieval Political Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1978.

Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago, 1988.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study of the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1871.

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1981.

Mas'udi, Abu al-Hasan, *Muruy al-Dhahab*, El Cairo, Matbaat al-Azhariya, 1885.

Mas'udi, al-Hasan, *The Medows of Gold*, P. Lunde y Caroline Stone (trads.), Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1989.

Mawardi, Ali Ibn M., *Al-Ahkam al-sultaniya*, El Cairo, Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966.

McCarthy, R., *The Theology of al-Ash'ari*, texto árabe del *Kitab al-Luma y Risalat isyhsan al-khaud fi ilm al-kalam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.

Mortimer, E., *Faith and Power. The Politics of Islam*, Nueva York, Vintage Books, 1982.

Muhammad Ali, Maulana, *The Religion of Islam*, Lahore, The Ahmadiya, 1973.

Necipoglu, Gübru, *Architecture, Ceremonial and Power*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992.

Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe medievale*, París, Payot, 1947.

Randall Jr., John H., *Aristotle*, Nueva York, Columbia University Press, 1963.

Rida, Rashid M., *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida*, traduction anotée d'Al Hilafa au al-imama al-uzma, de H. Laoust, Beirut, Institute Français de Damas, 1938.

Ruiz, Manuel, "Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán", *Estudios Orientales* 9, vol. VII, núm. 2, 1972.

——, "Imama o autoridad en los primeros tiempos del islam", *Estudios de Asia y África*, 24-25, vol. IX, núms. 1-2, enero-agosto, 1974.

——, "Militancia islámica y resurgimiento islámico en Egipto", *Estudios de Asia y África*, 71, vol. XXII, núm. 1, enero-abril, 1987, pp. 5-28.

——, "Voces del islam de hoy", *Estudios de Asia y África* 92, vol. XVIII, núm. 3, septiembre-diciembre, 1993, pp. 387-400.

——, "Surgimiento y consolidación del Estado islámico", *Estudios de Asia y África*, vol. XIII, núm. 1, enero-marzo, 1988, pp. 5-28.

Said, E., *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

Sampere Vilet, Francisco, "Los libros de administración en el islam medieval", tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Schacht, J., *Esquisse d'une Histoire du droit musulman*, París, Librairie Orientale et Américaine M. Besson, 1953.

Serjeant, R., "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly*, vol. VIII, 1964.

Serjeant, R., "The Saiyinds of Hadramawt", Londres, Clase Inaugural, 1958.

——, "Haram and Hawta", en A. Badawi (ed.), *Melanges taha Husein*, El Cairo, 1962.

Sharif, M. M., *A history of Muslim Philosophy*, 3 vols., Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963-1966.

Tabari, Abu Yafar, *Tarij al-Rusul wa al-Muluk*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1960-1969.

Taheri, A., *The Spirit of Allah*, Bethseda, Adler & Adler, 1986.

Toynbee, Arnold, *A Study of History*, 12 vols., Londres, Royal Institute of International Affairs, Oxford University Press, 1955.
Tritton, A. S., *Muslim Theology*, Lonres, Luzac, 1947.
Tyan, Emile, *Le Califat*, París, Recueil Sirey, 1954.
Van der Bergh, S., *Die Epithome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, Brill, 1970.
Vattel, Emmeriche, *Derecho de gentes o principios de la ley natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*, París, Everat, 1836.
Von Gierke, Otto F., *Natural Law and the Theory of Society; 1500 to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
Walzer, R., *L'Eveil de la philosophie islamique*, París, P. Geuthner, 1971.
Watt, M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1962.
Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963.
——, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

XII. GLOSARIO

adab, en el contexto de este libro se refiere a la "etiqueta" o estilo de vida de las clases gobernantes. También significa literatura.

ahl al-kitab, "el pueblo del libro", los que profesan una religión revelada, judíos, cristianos, parsis.

ahl al-ra'y, los partidarios del uso de la "opinión" o interpretación personal en la elaboración de la ley religiosa o sharía.

ahl al-bayt, "los de la casa", se entiende del profeta, o sea Alí y sus descendientes. Únicos, que para el shiismo deben gobernar la umma.

aleya, versículos de los que se compone cada azora del Corán. Del árabe al-aya, signo o milagro.

alim, "experto" en las ciencias religiosas.

aql, el entendimiento o razón humana. La facultad de razonar especialmente en la filosofía y la lógica.

asabiya, Ibn Jaldún usa este término para designar el espíritu de grupo o solidaridad que confiere fuerza y poder a un estado y sus gobernantes.

asharismo, escuela teológica fundada por Al-Ashari, que terminó por ser aceptada como la "ortodoxia" islámica.

azora, capítulos en los que se divide el Corán (114); contracción del árabe, Al-Sura.

batin, lo "interior", el verdadero sentido "oculto" de la revelación, lo esotérico, y que sólo el imam conoce.

bay'a, acto de homenaje y reconocimiento público del nuevo califa que se expresaba estrechando su mano, especialmente por parte de los notables, en la mezquita principal de la capital.

bida, literalmente innovación, es sinónimo de herejía. Cualquier cambio a las doctrinas o ritos tradicionales.

califa, "sucesor" del profeta. Primera designación dada a los gobernantes del islam. A la desaparición del califato abasí, el título se usó libremente por cualquier gobernante.

dar al-harb, "territorio de la guerra". Conjunto de territorios no sometidos al dominio político del islam.

dár al-islam, "la casa del islam", el conjunto de territorios gobernados por musulmanes.

dawa, propagación del islam por "misioneros", especialmente aplicado al shiismo. Usado por los "islamitas" (fundamentalistas) para su acción "proselitista" entre los creyentes.

dhimmis, "los protegidos", los no musulmanes que profesan una

religión revelada y viven en el dar al-islam.

diwanes, ministerios del califato y posteriores gobiernos musulmanes.

effendi, título con el que habitualmente alguien se dirige a un extranjero sobre todo en Egipto, o a un egipcio educado en el extranjero o en escuelas occidentales.

faqih, el experto en fiqh o jurisprudencia islámica.

fatwa, respuesta "oficial" dada a una consulta sobre temas o problemas no contemplados expresamente en la sharía.

genios o **yinns**, seres creados de fuego (Corán, 15,27) cuyas acciones pueden ser en beneficio o perjuicio del ser humano, fueron creados para servir a Dios.

ghayba, "ocultación", periodo de tiempo en el que el imam shiita está ausente, puede ser menor, por poco tiempo, o mayor, o sea, hasta el fin de los tiempos.

hadiz, "el relato" por el que se transmite la sunna del profeta. Los hadices se dividen en "sanos", débiles, dudosos, falsos.

hanif, usado por el Corán para designar a los que profesaban el monoteísmo antes del islam, como Ibrahim.

haqiqa, la realidad misma, opuesta a las apariencias o lo exterior de las cosas. Término técnico de la filosofía y del misticismo islámicos, usado también por el shiismo ismaelita.

haram, un lugar sagrado como la mezquita. Por extensión, parte de la casa reservada exclusivamente a las mujeres.

hikmat al-ishraqiya, la sabiduría oriental, proveniente del oriente de la luz, opuesto al racionalismo filosófico. Término usado por algunos místicos musulmanes.

hipóstasis, personificación individualizada de Dios en las tres personas divinas. En la doctrina del Corán creado, la palabra de Dios, eterna, parece ser una hipóstasis.

huda, guía para la humanidad. Uno de los títulos predilectos para designar al Corán.

hudud, penalidades impuestas a los que cometen ciertos actos prohibidos por la ley.

iblis, o **shaytan**, nombre dado al demonio en el Corán.

imam, "el que preside", es la autoridad suprema tanto política como religiosa del shiismo. El imam es infalible y sólo él conoce el verdadero sentido de la revelación. Imam fue un título empleado también por califas sunnitas para enfatizar el aspecto religioso del califato y así su legitimidad. También se aplica al que preside la oración en la mezquita y a los dirigentes religiosos en general, como el imam Jomeini.

iman, la fe. No debe confundirse con imam.

insan al-kamil, "el hombre perfecto", designación predilecta de los místicos al profeta.

istihsan, el interés público, semejante al concepto del bien común, que algunos juristas islámicos usaron para legitimar alguna innovación legal.

iyma, consenso o acuerdo unánime de la comunidad islámica, o por lo menos de los ulemas, sobre algún punto de la ley religiosa.

jawariy, "los que se separaron de Alí, cuarto califa, y lo combatieron a muerte. Primer grupo y movimiento reformista político-religioso dentro del islam, de ideas extremistas puritanas.

kalam, nombre dado a la ciencia teológica en el islam, similar a la escolástica latina.

kasb, también llamado iktisáb. Literalmente "adquisición" de las acciones o actos humanos previamente "creados" por Dios. El hombre no tiene poder para crear algo. Dios es el único "creador".

kuttab, la clase secretarial. Hoy se diría la burocracia estatal, los empleados de los diferentes diwanes.

madhab, cada una de las cuatro escuelas o ritos del derecho islámico, cuyos nombres derivan de sus fundadores, malekita de Abu Malik, shafiita del imam Shafi, hanbalita de Ibn Hanbal y shafiita del imam al-Shafii. No hay diferencias sustanciales entre ellas.

mahdi, "mesías" esperado para salvar al mundo de la injusticia, que combatirá al "anticristo". Título honorífico adoptado por algunos califas.

maylis, "asamblea", designa tradicionalmente a los "ancianos" de la tribu. Actualmente al Parlamento o su equivalente.

mihna, institución parecida a la Inquisición, creada para imponer como "oficial" varias doctrinas, especialmente la del Corán creado.

miray, experiencia mística del profeta que hace referencia a su viaje nocturno de La Meca a Jerusalén y al mismo trono de Dios (Corán, XVII, 1).

mufti, autoridad religiosa que da las fatwas.

mutázila, escuela teológica que postulaba una interpretación del islam menos literalista y antropomórfica.

muytahid, el que practica el Iytihad. El que hace uso de las fuentes del derecho, especialmente del "Qiyás" para dar respuesta a un nuevo problema o situación sobre los que no hay una mención explícita en el Corán ni en la sunna del profeta.

nass, término técnico dentro del shiismo por el que el imam designa a su sucesor.

qadi, juez de la Ley Religiosa o Sharía.

qalb, literalmente el corazón. Es el órgano del verdadero conocimiento, o sea el intuitivo o por revelación divina, opuesto a la razón humana.

qiyás, el razonamiento por analogía en la jurisprudencia islámica. Una de las cuatro "fuentes" del derecho islámico.

salafiya, movimiento reformista que pretende volver al auténtico islam, el de los salaf o antepasados.

sharía, la Ley (Religiosa) del islam, elaborada por los juristas con base en el Corán, la sunna, qiyás e iyma.

shía, "el partido" de Alí. Rama del islam que profesa que la umma debe ser gobernada exclusivamente por los descendientes del profeta, los sagrados imams.

shura, deber del gobernante de consultar con los gobernados. Por extensión, se refiere tanto al

concejo electivo como al parlamento.

siyasa, ejercicio de la autoridad política, la actividad política en general.

sunna, "la costumbre" del profeta. Toda la actividad de Muhammad, lo que hizo o no, dijo o no, considerada como extensión de la revelación coránica. Es obligatoria para los creyentes.

taqlid, "imitación" o repetición acrítica de lo dicho por los antepasados, sin el ejercicio de la propia razón u opinión personal.

ulema, sing. alim., literalmente "experto", el que sabe. Título más común para designar a los encargados "oficialmente" de los asuntos religiosos.

umm al kitab, la escritura matriz, preservada entre las manos de Dios. La revelación original.

umma, nombre de la comunidad musulmana universal.

wahdat ai-wuyud, unidad o unicidad de lo existente. Visión panteísta del universo postulada por el místico andaluz Ibn Arabi y sus seguidores.

wilaya, el gobierno del imam. En ausencia del imam, la "custodia" de los dirigentes religiosos sobre los creyentes, se equipara a la custodia de un menor de edad, jurídicamente hablando.

yahiliya, periodo anterior al islam, literalmente "de la ignorancia". Mawdudi y S. Qutb le dan una connotación cualitativa, equivalente al dualismo maniqueo de oposición irreconciliable entre el bien y el mal, el islam y lo que no es islam.

yasa, costumbre de las tribus mongoles y turcas que conquistaron y gobernaron partes del territorio musulmán.

yihad, "guerra santa", tiene todos los matices, desde la lucha personal para someterse a la ley revelada, a la confrontación militar, sea defensiva u ofensiva.

zahir, lo exterior o "exotérico" de la revelación divina.

XIII. Índice analítico

A

Aarón, 72
abasíes, 68n, 69, 78-79, 81-82, 85, 95n, 134, 136, 192, 212, 216-217, 228
Abd al-Rahmán I, 91n
Abd al-Raziq, Alí, 163-164
Abd al-Raziq, Muhammad, 43, 150
Abd el-Aziz Badri, 80n
Abdu, Muhammad, 51, 145, 149-154, 156-163, 165-166, 169n, 172, 226, 230, 232
Abisinia, 40
Abraham, 31n, 48, 72, 146n, 153n
Abülmecid II, 228
adab, 138
Adams, C. C., 149n, 150n, 160n, 163n, 166n
Adams, Ch. J., 190n
Adán, 26-28, 48, 72, 146n, 153n, 158n
Afganistán, 166n
ahmadíes, 221n
Aísha, 58n
ájira, 209
Al-Afghani, Yamal al-Din, 145, 149-150, 165
Al-Amín, 50, 85
Al-Arqam (secta), 221n
Al-Ashari, Abu al-Hasan, 63n, 67n, 116n, 118n, 120-121, 122n, 125n, 129-130, 158n, 219
Al-Azhar (universidad), 43, 74n, 163n, 164, 166n, 180, 193
Al-Banna, Hasan, 179n
Al-Baqillani, 123n
Al-Buhari, Muhammad, 31n
Al-Farabi, 86, 109
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, 90n, 125n, 137n, 140-141, 156, 158n
Al-Ghita, Yafar Kashif, 194
Al-Hallay, Husein ibn Mansur, 140
Al-Hanafiya, Muhammad, 68
Al-Iyi, Adud al-din, 169n
Al-Mahdi, Muhammad, 73n, 108n
Al-Mamún, 29n, 79n, 83-85, 115
Al-Mansur, 81n, 134
Al-Mas'udi, 115
Al-Maturidi, 121
Al-Mawardi, 69n, 95, 169
Al-Mawdudi, Abul, 171, 181-191, 198
Al-Muhtar, 68
Al-Mulk, Nizam, 141
Al-Muqanna, 81n
Al-Mutasim, 85
Al-Mutawakkil, 85, 115
Al-Nawbajti, 72
Al-Nazzam, 123
Al-Qadir, 95n
Al-Qaim, 95n
Al-Rashid, Harún, 196, 212
Al-Rida, Alí, 68n, 85n, 196n
Al-Sadiq, Yafar, 70, 71n, 72
Al-Shafii, 130, 133
Al-Tawhidi, Abu al-Hayyan, 138n
Al-Wathiq, 85, 115
Al-Yuwaini, 123n

Algar, H., 80n
Alí, 56-61, 64, 67-68, 72, 115, 128, 155, 192, 214, 220
alianza vergonzosa, 75
alíes, 61, 66, 68n
Allard, M., 116n
Amín, Kasim, 162n
Anawati, M. M., 117n, 124n
Anaxágoras, 101, 123n
ángeles, 26-27
Apostle, Hippocrates G., 100n
Aqaba, golfo de, 49
Aquino, Tomás de, 100, 141
Arabia, 19, 43, 49, 151, 166n, 184
Argelia, 180
Aristóteles, 98-104, 107-108, 110-111, 118-119, 138n, 231n, 233
aristotelismo, 139, 142, 144
Arnold, Thomas, 77n
arxé, 99, 102
asabiya, 206, 211-212, 215, 217
asharismo, 117n, 118, 120-122, 224
Ataturk, Kemal, 165
atomista (teoría), 119, 123
autoridad, 24, 31-37, 40, 52, 89
Avicena, 110-111
ayám, 222
azalá, 34, 35n
azaque, 35n
Azerbayán, 199n

B

Baali, Fuad, 203n
Badawi, A., 43n
Baer, Gabriel, 80n
Bagdad, 72n, 74n, 79, 83, 91, 116n, 121, 140, 147
Bagley, F. R., 137n
Bahrein, 72n
Bakr, Abu, 56-57, 95n, 123n
baqá, 23n
bárbaros, 105
Basra, 72, 116n
batin, 70, 142
batinismo, 155
baya, 69, 167-169
Bayezid II, 93n
beduinos, 20n, 51, 58-59, 72, 130
Beheshti, 200n
Bell, R., 18n, 19n, 31n
Bendix, R., 13n
bereberes, 217
Berkes, N., 164n
Biblia, 14, 126n, 228
bida, 216
Bobbio, N., 173n
bohras, 73n
Boruyerdi, 195
Brunschvig, R., 125n
budismo, 105
budistas, 114, 138
Burlamaqui, Jean J., 97n
buyids, 73n

C

Caba, la, 46n, 49, 62, 72n, 81n
camello, batalla del, 58
Carré, Olivier, 179n
Casa de la Sabiduría, 82-83
Casa del Islam, 82, 147, 183
catequistas, 127
causalidad, 124-125
cesaropapismo, 85
ciencia teológica, 153, 156
ciencia, 13, 15, 72, 82-83, 97n, 105, 108, 110, 112, 129, 138, 142, 158-160, 162, 228, 232-233
comunidad, 21-22, 30-37, 40-44, 46, 48, 53-55, 58-60, 63-66, 70, 74-75, 78, 90, 105, 112, 128-129, 131, 142-143, 167, 169-170, 186, 188, 192, 197, 222
condición humana, 28, 32
consulta, 34-35
Corán, 14, 17-37, 39, 48-50, 57-58, 60-61, 64, 70, 72-73, 76-77, 83, 90, 93, 107, 113, 115, 117, 119, 129-133, 141-142, 145-146, 153,

156, 160-161, 170-171, 182, 188-190, 192, 194-195, 202, 209, 222-225, 232
Córdoba, 74n
Cortés, Julio, 18n
cosmovisión, 17
Coulson, N. J., 132n, 133n
Creación, 27, 31, 82n, 108, 113, 118, 130
Crimmins, James E., 18n
cristianismo, 30n, 83, 105, 144, 146n, 152, 153n, 221
cristianos, 46, 50n, 114, 123, 138, 160n
Cristo, 89n
Cruz Hernández, M., 138n
China, 50n, 106
Choueiri, Youssef M., 174, 186n

D

Damasco, 60, 68n, 216
Dar al-islam, 47, 147, 149
David, 33-34, 217
De Boer, T. J., 107, 108n, 109n, 110n, 111n, 124n, 139
democracia, 177
Demócrito, 101, 123n
Denzinger, H., 144n
Dezza, P., 126n
dhimmis, 48
Dios, 15, 17, 22-40, 42, 45-47, 52, 61, 63-65, 71, 88-91, 94, 103-104, 108, 110, 114-130, 132, 136-137, 140, 143-144, 146n, 152, 154-156, 158, 166n, 170, 182-183, 185-187, 189-192, 207-213, 216, 219, 223-227, 229-230, 232
dúnaton, 224
duodecimanos, 71, 74, 221

E

edad axial, 22
edad de oro, 145, 173
Edwards, Paul, 100n
efendi, 149, 162
egalitarismo, 65-66, 79
Egipto, 91n, 147, 163-164, 171, 177-178, 186n, 187n, 192
El Cairo, 68n, 74n, 149, 192
El-Abidín, Alí Zayn, 68n
el-Sadát, A., 36n
Empédocles, 98, 101, 138n
España, 91n, 109, 142
Espíritu Santo, 109
Estado islámico, 11, 16, 18, 47, 48n, 49, 53-54, 93-94, 96, 161, 171, 174, 183, 188-189, 192, 207, 230, 233
Estado y religión, 12, 14-16, 18, 80, 89-90, 93-94, 137, 160, 163, 165, 180, 207-213, 217-220, 228-230, 232
Estados Unidos, 186n
eternidad, 82n, 108, 113, 118
Europa, 80, 92, 148-150, 153
evolucionismo, 148

F

Fagnan, E., 95n
fail, 209
faná, 23
faqih, 196-197
Faruq, 179
Fátima, 67-68
fatimíes, 67n, 72n, 74n, 193
fe, 15, 35, 42, 44-45, 64-66, 82-83, 97n, 120, 123n, 157, 185, 208, 233
Feres, Juan, 203n, 204n
Ferrater Mora, José, 100n
Ferro Gay, Federico, 99n, 100n
Fez, 74n
fidelidad, 15, 19
filosofía, 22, 79, 82-83, 86-88, 98, 105-110, 112, 114, 116, 128, 132, 134, 138-139, 141-142, 144, 156, 222-224, 230

filósofos, 83, 112-113, 115, 119, 129, 137, 140, 225-226
Finch, Georg A., 97n
fiqh, 73n, 190-191
fitra, 209, 215
Frank, R. M., 124n
Freeman, Kathleen, 99n, 100n
Frye, R., 78n
fundamentalismo, 11, 16, 172-173
fundamentalistas, 56, 157n, 161, 171, 220
fúsis, 24n

G

Gabriel (ángel), 109
Gardet, Louis., 117n, 123n, 168
gehena, 57n
genios, 27
gente del libro, 46-47
Gibb, H. A. R., 21, 58n, 162n, 207
Gil Villegas, Francisco, 13n
Giochon, A. M., 111n
gnosticismo, 140, 142
Goitein, S. D., 135n, 136n
Gran Bretaña, 194n
Grecia, 82, 105
guerra santa, 187-188

H

Haddad, Yvonne, 179n
hadiths, 131, 133
hakam, 44
hamdanids, 73n
Hamidullah, M., 49n
hanif, 30, 31n
Hanifa, Abu, 130
haqiqa, 141
haram, 43
Hasan, 68n, 74n
háshim, 57, 65
Hashim, 68n
Haykal, Muhammad H., 191n
Heraclio, 49n
Heráclito, 100-101
Hermandad Musulmana, 177-179
Hermes, 138n
hikma, 20n
hipóstasis, 29
hiyra, 41
Hourani, A., 148n, 165n
huda, 30
Hudaybiya, Tratado de, 51
hudúd, 32
Husein, 67, 68n, 197
Husein, Taha, 163n

I

Iblis, 26, 28n
Ibn Abd al-Aziz, Umar, 77, 228
Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad, 151n
Ibn al-Muqaffa, 134
Ibn al-Zubayr, 62
Ibn Atta, Wasil, 155
Ibn Bajja (Avempace), 109, 111
Ibn Hanbal, Ahmed, 79n, 84, 158n
Ibn Hanbal, Muhammad, 151n
Ibn Hazm, 125
Ibn Hisham, 49n
Ibn Jaldún, Abd al-Rahamn, 16, 203-205, 207-209, 211-212, 214-220, 227-228, 230-232
Ibn Rushd (Averroes), 108n, 110-111, 156n
Ibn Sabah, Abdallah, 67, 155
Ibn Saud, Muhammad, 151n
Ibn Taymiyya, 158n
Ibn Tufayl, 109
Ibn Yaqzan, 110
Idris, 74n
Iglesia, 80, 228-229
imamología, 72-73
India, 82, 87, 105, 134, 143, 149, 181-182, 184-185
infierno, 117
Irak, 67, 68n, 73n, 180, 196
Irán, 68n, 73n, 171, 193, 195

Ismael, 49
Ismail, 71n, 72, 74n
ismailíes, 72, 73n, 74, 192, 221
ismailismo, 72-73
Israel, 185
israelitas, 25
Istanbul, 149
istihsan, 131
iyma, 131, 208
iytihad, 73n, 154, 160
Izutsu, T., 18n

J

jariyismo, 222
jariyitas (o jariyíes), 56, 63-64, 76-77, 114, 128
Jaspers, K., 22
Jerusalén, 46n
Jesús, 72, 138n, 144
Jinnah, Ali, 181
Jomeini, R., 66, 74, 96n, 169n, 172, 186n, 191-201, 214
judaísmo, 30n, 105, 145n, 152
judíos, 46, 50n, 51, 114, 160n
Jurasán, 91n
juristas, 32, 36-37, 70, 82, 85, 89, 91-93, 95n, 105, 108, 112, 116, 120, 122, 127-133, 135-137, 140-143, 166, 168-171, 198, 214, 223-227
justicia, 36, 59, 68, 88, 93, 117, , 121, 136

K

kalam, 113, 120, 122, 123n, 128-130, 134, 142, 224
Karbala, 67, 68n, 196n
kasb, 24n
Kashani, 195
Kerr, M., 157n, 158n, 160n, 161n, 162n, 169n, 170, 171n, 225-226
Khan, Saruddin Aga, 73n
Khaybar, 46, 48n
Kufa, 67, 72

L

Lambton, K. A., 94n
Laoust, Henri, 165n
Lapidus, Ira M., 88
laxismo moral, 75, 77
Lerner, Michel Pierre, 104n
Lerner, R., 108n
Lewis, B., 36n, 76n, 94n
ley divina, 27, 31-37, 51-52
libre albedrío, 125
Londres, 149

M

madani, 161
Madrasa Nizamiya, 141
Mahallati, 200
mahdi, 67, 193
Mahdi, Muhsin, 203n
Makdisi, George, 80n
Malasia, 221n
Malik, 130, 141
mamelucos, 147
Mani, 155n
maniqueísmo, 81, 105, 116, 155
maniqueos, 114
Maquiavelo, Nicolás, 206
Mar Muerto, 49
marifa-gnosis, 71n
Marruecos, 74n, 143
más allá, el, 32
Mashjad, 68n, 196n
masum, 70
Maulana, Muhammad Alí, 31n
Mawdudi, 182-191, 198, 200n
maylis, 194-195
McCarthy, R., 122n, 129n
Meca, La, 30, 40, 45n, 46n, 48, 51, 56, 58n, 59, 62, 72n, 182, 184, 187

Medina, 40-44, 46, 48, 51, 136, 184, 187
Mehemmed II, 93n
mequíes, 51
Merad, Alí, 198
Michel, B., 150n
Mihna, 83, 85, 115, 117
mir'ay, 23n, 141
Mitchell, R. P., 177n
modernismo islámico, 145-146, 151, 161, 165
Moisés, 25, 72
mongoles, 95n, 106, 143, 147, 229
Mortimer, E., 177n, 195n, 196n
Moscú, 149
Muáwiya, 60-62, 64, 67, 214-216, 220
Muhammad (profeta), 16-17, 19, 21-22, 29-30, 33, 40-45, 49, 51, 53n, 55, 57, 72, 73, 86, 153n, 158n, 161, 184, 207
mullahs, 194-195, 199
Musa al Kazim, 72n
Muslim, Abu, 81n
Mustali, 73n
Muta, 49
mutakallimín, 122n
mutázila, 114-116, 118-122, 125, 131-132, 224
muyahidin, 200
muytahid, 96, 170-171

N

nacionalismo, 177-178, 180
Násif, Malak Hifni, 162n
nass, 69-70
Nasser, Gamal Abdel, 178-180
natiq, 72
naturaleza, 13, 17, 28n, 97-98, 100-104, 106, 111, 118-119, 121, 123-125, 144, 208-220, 224, 229-232
Nayaf, 68n, 196
Necipoglu, Gülru, 87n
neoplatonismo, 140, 142, 144
nizari, 73n
Noé, 72
Nuwás, Abu, 139
Nyberg, S., 114

O

occidente, 11-15, 17
oficiales libres, 179
omeyas, 57, 59-62, 68n, 75, 77-78, 127-128, 132, 201, 213, 215-217, 228
oportunismo, 75
ortodoxia, 24n, 29n, 50n, 79, 81, 89, 117n, 157, 161
ortopraxia, 50n, 127, 157

P

Pakistán, 171, 181, 221n
Palacio Topka-pi, 87n
paraíso, 27-28, 117
París, 149
Parménides, 98, 100
Partido de la Revolución Islámica, 200
parusía, 74
Pedro, 72
peregrinación, 30
persas, 123n, 134, 216
Persia, 82, 166n, 194
pir, 71n
Pitágoras, 101, 138n
Platón, 86, 101, 138n
profeta, 19n, 20n, 21, 23, 30, 34, 36, 39-46, 48-57, 62, 64, 68, 72, 76-77, 93, 105, 122n, 127, 129-130, 132, 138n, 141, 145, 156, 175, 180, 182, 187, 233

Q

qadis, 83, 115, 129
qalb, 142

Qanún, 93n
qármata, 72
Qarmat, Hamdan, 72n
qiyás, 131, 208n
Qom, 195
Quadri, G., 108n, 109n, 118n, 123n, 125n, 128n
qudra, 209, 224
Quiroz R., C., 111n
Qumi, 200
qurayza, 46n, 51
qureyshíes, 95
qutb, 71n
Qutb, Sayid, 171, 179-182, 185-191, 198, 200n

R

ra'y, 131-132
Randall, John H., 98n, 103n, 104n, 231n
Rawandiya, 81n
razón, 15-16, 108-109, 112, 115n, 116-117, 120, 122, 129, 131-133, 142, 153-154, 157-159, 160, 183, 207-210, 223-225, 233
realismo, 75, 77
reforma protestante, 150
resurrección, 82n, 108, 130
revelación, 15-16, 21, 31-33, 37, 39, 41, 44-45, 47, 52-54, 70-71, 73, 82, 94-95, 97n, 105, 108-109, 112, 115n, 116, 127-128, 131-132, 154, 158, 160-161, 185, 190, 193-194, 208, 210, 219, 223
Rida, Rashid, 145, 150-151, 161, 163, 165-172, 200, 214, 230
Robinson Crusoe, 110
Roma, 105
Ruiz.M., 22, 36n, 48n, 53n, 55n, 56n, 58n, 127n, 146n, 174n, 178n, 226n

S

Sadat, A., 187n
safáridas, 91n
Said, E., 148n
salafiya, 145-146, 149-150, 156, 174
Salomón, 217
salvación, 23
samit, 72
Sampere Vilet, Francisco, 90n, 92n
Santísima Trinidad, 144
Saúl, 25
Schacht, J., 132n, 133n
secularismo, 43, 161, 177, 185-187
secularización, 12, 163-164, 204-205, 213-214, 216, 227
Selim I, 93n
Sem, 72
separatistas, 61
septimanos, 71, 73n, 221
ser, el, 100-101, 123n
Serjeant, R., 41-43
Set, 72
Shahansha, 136
Sharawi, Huda, 163n
sharía, 29, 52n, 70, 72, 77, 79, 83, 93-94, 96, 120, 127, 131-133, 137, 139-140, 143, 147, 158n161, 181, 183, 189, 196, 207-208, 217, 229-230
Shariati, Alí, 186n
Shariatmadari, Sayyid Muhammad Kazem, 199
Sharif, M. M., 110n, 117n, 125n
sheij, 71n
shía, 56, 68-69, 72n, 73-74, 115, 128, 155, 193, 199, 221
shiismo, 67n, 68, 70n, 73n, 123n, 193, 198, 222n
shiitas, 68n, 71-72, 149, 221
Shirazi, 200
shubiya, 135
shura, 57, 69, 167, 170, 190
Siffín, 60

sionismo, 185
Sira, 49
Siria, 49, 73n, 180
sirr, 142
siyasa, 217
Sonpad, 81n
sufíes, 71, 140, 223, 225
sufismo, 133-134, 139-143, 225, 227
sumisión, 30
sunna, 52n, 53, 57, 77, 94, 131-133, 158n, 171, 190n, 202, 223
sunnismo, 68-70, 81, 95n, 118, 193, 221
sunnitas, 68n, 72, 149

T

Tabari, 67n
Tabuk, 49
Taheri, A., 194n
tahíridas, 91n
Taif, 40
talión, ley del, 58n, 60n
tanzil, 72
taqlid, 142, 156
tawhid, 140, 144, 156
teleología, 13, 103
Teleqani, Mahmud, 199
teología, 20, 22, 114, 118-119, 132, 134
teólogos, 32, 103-105, 108, 112, 117, 129, 141, 166, 168, 198, 214, 223, 225-227
Thales de Mileto, 99
theo-democracia, 189
Toynbee, Arnold J., 203
Trabulse, Elías, 203n
trascendencia divina, 22
tribu, 42
Tritton, A. S., 67n, 121n, 122n, 123n, 125n
tulúnidas, 91n
turcos, 217
Turquía, 164-165, 166n, 178, 196, 230
Tyan, Émile, 169n

U

ulemas, 79, 80n, 85, 91, 93, 135, 137-138, 149, 164, 170, 180, 190-193, 195, 223, 229
Umar, 57, 216
umm al-Kitáb, 29
umma, 40-41, 43, 46-48, 50, 52-53, 55-56, 58n, 62n, 64-66, 75-77, 84, 86-87, 90, 93, 95n, 105, 112, 155-156, 164, 167-168, 171, 186, 191-192, 197, 207, 214, 218, 229, 232
Uthmán ibn Affán, 57-61, 64, 84, 113, 115, 154-155, 233

V

Van den Bergh, S., 111n
Vaticano, 185n
Vattel, Emeriche, 97n
Von Gierke, Otto F., 97n

W

wahhabismo, 151
walaya, 168, 169n
Walzer, R., 108n
wásita, 31n
Watt, M., 116n
Weber, Max, 13n, 22n, 95n, 230, 231n
wilayah, 194

Y

yáhil, 186-187
yahiliya, 184-185, 186n, 187-188

Yalut, Ayn, 147
yasa, 147
Yathrib, 41-44, 50, 56
Yazid, 67, 215
Yemen, 73n
yihad, 187-188
Yusuf, Abu, 136

Z

zahir, 70, 142
zaidíes, 73n
Zanyani, 200
Zia-ul-Haq, 181-182
zoroástricos, 46, 114, 138
zoroastrismo, 81, 105, 155
Zubayr, 62

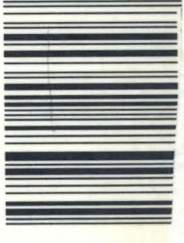
Islam: religión y estado
se terminó de imprimir en noviembre de 1996 en
Grupo Edición, S. A. de C. V., Xochicalco 619,
colonia Vértiz Narvarte, México, D. F.
Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Tipografía y formación a cargo de Ángeles Chávez,
Patricia Alfaro y Ana Ma. Hernández.
Cuidó la edición el Departamento
de Publicaciones de El Colegio de México.

Centro de Estudios
de Asia y África

En la mayoría de los países musulmanes, el estado se comporta con independencia de la religión. En la práctica, el estado se ha secularizado, pero de una manera ilegítima por cuanto no existe una teoría política *islámica* que lo justifique.

Desde el Corán hasta el islam radical de hoy, postulado político fundamental es que el estado es un servidor de la religión y no tiene un fin propio e independiente de ella. Ésta es la versión que logró imponerse como la "ortodoxa" dentro del islam. Quizá la excepción sea Ibn Jaldún, único en analizar y justificar la secularización del estado. El libro trata de mostrar cómo, a través de la historia, se da esta fidelidad incondicional a la visión del Corán de un Dios Todopoderoso a quien el hombre debe sumisión absoluta. La civilización islámica emana, se basa y se sustenta en la fe, haciendo a un lado los sistemas e ideologías políticos o legales creados por la sola razón humana. Esta posición crea una tensión entre el ideal y la realidad, entre razón y fe, que no ha sido todavía resuelta satisfactoriamente.

ISBN-968-12-0700-9



EL COLEGIO DE MÉXICO